

Université de Montréal

La distinction entre l'être et l'essence chez Hervé de Nédellec

par

Geneviève Barrette

Département de philosophie

Faculté des arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Ph. D. en philosophie

Août 2020

© Geneviève Barrette, 2020

Université de Montréal
Département de philosophie, Faculté des arts et science

Cette thèse intitulée

La distinction entre l'être et l'essence chez Hervé de Nédellec

Présentée par
Geneviève Barrette

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

Christian Leduc
Président-rapporteur

David Piché
Directeur de recherche

Luca Gili
Membre du jury

Claude Panaccio
Examineur externe

Résumé

Hervé de Nédellec o.p. joua un rôle de premier plan dans la défense du patrimoine doctrinal de Thomas d'Aquin contre les effets des condamnations de la fin du XIII^e siècle et du début du XIV^e siècle. Il a néanmoins défendu une position sur la distinction entre l'être et l'essence divergeant sensiblement de la distinction thomasiennne, alors que cet élément se présente comme central à la pensée de l'illustre dominicain. Cette étude vérifie cette divergence et en rend compte, considérant le contexte historique et le rôle assumé par Hervé dans la défense de la pensée de son confrère. Allen (1958) caractérise la perspective hervéenne par son essentialisme et son approche sémantique, ainsi que par le rejet de la distinction réelle (Gilles de Rome et Thomas d'Aquin) et de la distinction intentionnelle (Henri de Gand). Il évoque par ailleurs l'influence de Godefroid de Fontaines, de Siger de Brabant et d'Averroès au regard de la distinction entre l'être et l'essence selon le mode de signifier retenue par Hervé. Ces observations se voient ici confirmées par l'exposé et la comparaison des principes ontologiques assumés par les différentes positions. Il est par le fait même rendu manifeste que Siger de Brabant, Godefroid de Fontaines, Hervé de Nédellec et encore Dietrich de Freiberg, tenants de la distinction sémantique, rejettent les positions adverses en raison de mêmes éléments qu'ils critiquent de celles-ci. La communauté doctrinale entre la distinction selon le mode de signifier et la théorie modiste ainsi que leur source commune dans le *Commentaire à la Métaphysique* d'Averroès sont par ailleurs mises au jour. Les modistes distinguent le signifié principal et les propriétés concernant (*circa*) le signifié principal. Dans la perspective sémantique, l'essence, l'étant et l'être sont conçus comme des propriétés concernant le signifié principal à la manière des propriétés *circa* de la grammaire spéculative. À l'instar des propriétés *circa*, « essence », « étant » et « être » diffèrent non parce qu'ils signifient différentes déterminations, mais au sens où ils signifient une même chose de différentes façons. L'analyse des objections soulevées par les tenants de la distinction sémantique et des éléments constitutifs de leur position fournit des outils nouveaux pour apprécier la distinction entre l'être et l'essence chez Thomas d'Aquin. Celle-ci se révèle procéder d'un cadre théorique inconciliable avec celui adopté par Hervé de Nédellec. Nous faisons ici valoir que cette liberté doctrinale d'Hervé de Nédellec s'explique par cela que la distinction entre l'être et l'essence n'était pas

constitutive du fonds thomasien concerné par les ordonnances d'enseignement dominicaines de la fin du XIII^e siècle et du début du XIV^e siècle, notamment puisqu'elle n'a pas été ciblée par les condamnations doctrinales ecclésiales ni par le correctoire de Guillaume de la Mare.

Mots-clés : Hervé de Nédellec, *esse et essentia*, distinction entre l'être et l'essence, distinction réelle, distinction selon le mode de signifier, averroïsme latin, grammaire spéculative, première école thomiste, Thomas d'Aquin, Dietrich de Freiberg.

Abstract

Hervaeus Natalis o.p. played a leading role in defending the doctrinal heritage of Thomas Aquinas against the effects of the condemnations of the end of the 13th and beginning of the 14th centuries. Nevertheless, he would have supported a position on the distinction between being and essence which is irreconcilable with the Thomasian distinction, even though this element is central to the thought of the illustrious Dominican. The present study verifies this discrepancy and give an account of it, considering the historical context and the role assumed by Hervaeus in the defence of the thought of his confrere. Allen (1958) characterizes the Hervean perspective by its essentialism and its semantic approach, as well as by the rejection of the real distinction (Giles of Rome and Aquinas) and the intentional distinction (Henri of Ghent). He also evokes the influence of Godfrey of Fontaines, Siger of Brabant and Averroes with regard to the distinction between being (*esse*) and essence according to the mode of signifying adopted by Hervaeus. These claims are here confirmed by the exposition and comparison of the ontological principles assumed by the different stances. By the same token, it is made clear that Siger of Brabant, Godefroid of Fontaines, Hervaeus Natalis and also Dietrich of Freiberg, the proponents of the semantic distinction, reject the opposing positions on the basis of the same elements that they criticize in them. The doctrinal community between the distinction according to the mode of signifying and the Modist theory, as well as their common source in the *Commentary on the Metaphysics* of Averroes are also brought to light. The Modists distinguish between the object signified and the properties concerning (*circa*) the object signified. In the semantic perspective, essence, *ens* and *esse* are conceived as properties concerning the object signified in the manner of the *circa* properties of speculative grammar. Like the *circa* properties, “essence”, “*ens*” and “*esse*” do not differ because they signify different determinations, but they differ in the sense that they signify the same thing in different ways. The analysis of the objections raised by the proponents of the semantic distinction and of the constitutive elements of their position provides new tools for appreciating the distinction between being (*esse*) and essence in Aquinas. It proves to proceed from a theoretical framework that is irreconcilable with that adopted by Hervaeus. We argue here that this doctrinal freedom of Hervaeus is explained by the fact that the distinction between being

(*esse*) and essence was not constitutive of the Thomasian fund concerned by the Dominican teaching ordinances of the end of the 13th and beginning of the 14th centuries, especially since it was not targeted by the ecclesial doctrinal condemnations nor by the correctory of William de la Mare.

Keywords : Hervaeus Natalis, *esse et essentia*, Distinction between Being and Essence, Real Distinction, Semantic Distinction, Latin Averroism, Speculative Grammar, First Thomistic School, Thomas Aquinas, Dietrich of Freiberg.

Table des matières

Résumé	3
Abstract	5
Table des matières	7
Liste des tableaux	11
Liste des sigles et abréviations	12
Remerciements	12
Avant-propos	10
Introduction	13
VISÉES ET INTÉRÊT DE L'ENQUÊTE	13
CHRONOLOGIE SOMMAIRE DE LA CONTROVERSE SUR L'ÊTRE ET L'ESSENCE DANS LA CRÉATURE	16
APERÇU DES CHAPITRES	20
Première partie – Hervé de Nédellec sur le rapport entre l'être et l'essence	25
Chapitre 1 – État de la question	26
ELLIOTT B. ALLEN, <i>THE NOTION OF BEING IN HERVAEUS NATALIS : TEXT AND STUDY</i>	28
<i>L'édition critique du De esse et essentia d'Hervé de Nédellec et la présentation de la position hervéenne de la distinction de l'être et de l'essence</i>	29
<i>La caractérisation de la position hervéenne de la distinction de l'être et de l'essence</i>	30
<i>L'identification des influences dites averroïsantes de Siger de Brabant et de Godefroid de Fontaines au regard de la distinction hervéenne de l'être et de l'essence</i>	32
<i>L'antinomie des positions thomasiennes et hervéennes de la distinction de l'être et de l'essence</i>	33
<i>Autres résultats d'Allen</i>	36
<i>Limites de l'étude d'Allen</i>	37
LAMBERT MARIE DE RIJK, <i>HERVAEUS NATALIS O.P., DE ESSE ET ESSENTIA</i>	40
<i>Éléments saillants de la première partie de l'introduction</i>	41
<i>Plan du De esse et essentia</i>	42
<i>La paraphrase du De esse et essentia</i>	42
<i>Sections complémentaires de l'introduction</i>	48
<i>Limites de la contribution</i>	49
LES TRAVAUX DE WŁADYSŁAW SEŃKO	53
<i>Contribution de Seńko aux études hervéennes</i>	54
<i>Limites de la contribution</i>	55

CONCLUSION	57
Chapitre 2 – Exposé des lieux hervéens	59
<i>DE ESSE ET ESSENTIA, DEUXIÈME TRAITÉ DU DE QUATTUOR MATERIIS : DETERMINATIONES CONTRA MAGISTRUM</i>	
<i>HENRICUM DE GANDAVO</i>	61
<i>Les questions d’Henri de Gand discutées</i>	62
<i>La determinatio du De esse et essentia</i>	73
<i>Retour d’Hervé sur les cinq questions quodlibétiques d’Henri de Gand relatives à la différence entre l’être et l’essence dans les créatures</i>	88
<i>QUODLIBET VII, QUESTION 8 : L’ÊTRE ET L’ESSENCE DIFFÉRENT-ILS RÉELLEMENT DANS LES CRÉATURES ?</i>	93
<i>Les arguments initiaux et leurs solutions</i>	94
<i>Determinatio, première position : la différence réelle absolue</i>	95
<i>Determinatio, deuxième position : l’essence et l’être pensés comme des rapports au Créateur</i>	97
<i>Troisième position : l’identité réelle de l’être et de l’essence et leur distinction quant à leur mode de signifier</i>	98
<i>L’authenticité du Quodlibet VII, question 8</i>	100
<i>QUAESTIONES IN <LIBROS> SENTENTiarum, LIB. I, D. 8, Q. 1 : QUE SIGNIFIE LE NOM « ÊTRE » ?</i>	101
CONCLUSION	103
Chapitre 3 – Lignes de force de la distinction hervéenne	104
LA STRICTE DISTINCTION ENTRE L’ÊTRE EN PUISSANCE ET L’ÊTRE EN ACTE ET SES CORRÉLATIFS	104
<i>La primauté ontologique de l’étant singulier en acte dans la réalité extramentale</i>	104
<i>La distinction entre la puissance subjective et la puissance objective</i>	108
<i>L’uniformité modale de l’être et de l’essence</i>	110
<i>L’exclusif ordre essentiel</i>	112
L’IDENTITÉ RÉELLE ET LA DIFFÉRENCE SELON LE MODE DE SIGNIFIER	113
HIÉRARCHIE DES ÉTANTS, ANALOGIE DE L’ÊTRE, SIMPLICITÉ DIVINE ET COMPOSITION DES SUBSTANCES	
SÉPARÉES	118
CONCLUSION	121
Deuxième partie – Les sources de la position hervéenne	124
Chapitre 4 – Convergence des positions d’Hervé de Nédellec et de Godefroid de Fontaines	125
DESCRIPTION DES LIEUX	126
<i>Quodlibet III, q. 1, version brève : « La créature a-t-elle un être réel hors de Dieu quant à son être d’essence, avant qu’elle ait l’être d’existence ? »</i>	126
<i>Quodlibet III, q. 1, version longue : « La créature peut-elle être dite étant en raison de son essence alors qu’elle est un non étant au regard de son existence ? »</i>	131
ANALYSE COMPARATIVE DES ONTOLOGIES D’HERVÉ DE NÉDELLEC ET GODEFROID DE FONTAINES	136
<i>Rejet de l’être d’essence et de l’être d’existence conçus comme des relations à Dieu</i>	137

<i>Rejet de l'être éternel de l'essence de la créature dans l'intellect divin</i>	137
<i>Rejet de la contingence de la créature garantie par la puissance réceptrice de l'essence au profit de la contingence de la créature conçue comme puissance objective</i>	138
<i>Composition formelle de la créature et analogie de l'être</i>	139
<i>Signification de la différence selon le mode de signifier</i>	140
<i>Rejet de l'opinion de l'être infini limité par l'essence de la créature</i>	141
<i>Défense de la simplicité divine : l'identité, en Dieu, du concret et de l'abstrait</i>	141
CONCLUSION	141
Chapitre 5 – Le fond doctrinal sigérien	143
LA DISTINCTION ENTRE L'ÊTRE ET L'ESSENCE CHEZ SIGER DE BRABANT	144
<i>État des lieux quant à l'extrait des Questions sur la Métaphysique</i>	144
<i>Exposé de la question : « L'être est-il un ajout à l'essence des étants causés ? »</i>	148
<i>Éléments saillants de la question : « L'être est-il un ajout à l'essence des <choses> causées ? »</i>	159
<i>Objections au présent exposé de la position sigérienne et réponses</i>	163
SIGER DE BRABANT, GODEFROID DE FONTAINES ET HERVÉ DE NÉDELLEC : UNE CLAIRE FILIATION DOCTRINALE	178
CONCLUSION	188
Chapitre 6 – Le cadre théorique modiste et l'influence d'Averroès	191
LE COURANT MODISTE	191
LA THÉORIE MODISTE DU <i>MODI SIGNIFICANDI</i> DE BOÈCE DE DACIE	193
L'USAGE DE LA CONCEPTUALITÉ MODISTE POUR PENSER LA DISTINCTION ENTRE L'ÊTRE ET L'ESSENCE	197
AVERROÈS : PRINCIPALE SOURCE DE LA DISTINCTION ENTRE L'ÊTRE ET L'ESSENCE SELON LES MODES DE SIGNIFIER	206
<i>Averroès ne serait pas une source principale de la doctrine modiste</i>	207
<i>Averroès, importante source de la doctrine modiste et de la distinction de l'être et de l'essence selon le mode de signifier</i>	208
CONCLUSION	218
Troisième partie – La position hervéenne et l'orthodoxie thomasienne	221
Chapitre 7 – Hervé de Nédellec contre Thomas d'Aquin ?	222
L'ESSENCE ET L'ÊTRE DE LA CRÉATURE SE TROUVENT TELS LA PUISSANCE RÉCEPTRICE ET SON ACTE INHÉRENT	226
LA PRIMAUTÉ DE L'ÉTANT EN ACTE ET L'UNIFORMITÉ MODALE DE L'ÊTRE ET DE L'ESSENCE DANS L'ONTOLOGIE HERVÉENNE	230
L'ÊTRE THOMASIEN COMME DÉTERMINATION	232
L'ÊTRE HERVÉEN COMME MODE D'ÊTRE	233
L'ABSTRAIT ET LE CONCRET	234

SIMPLICITÉ DIVINE ET SIMPLICITÉ ANGÉLIQUE	235
L'ÊTRE THOMASIEN COMME ACTUALITÉ DU SUPPÔT	237
CONCLUSION	239
Chapitre 8 – La question de l'hétérodoxie	241
POSITIONNEMENT THOMISTE D'HERVÉ	243
<i>Un thomisme créatif</i>	243
<i>Un thomisme arbitraire</i>	247
CRITÈRES D'APPARTENANCE À LA MOUVANCE THOMISME DU DÉBUT DU XIV ^E SIÈCLE	252
LE FONDS DOCTRINAL THOMASIEN RELATIF AUX ÉCRITS D'ORDRE CENSORIAL	254
<i>Les condamnations et procédures épiscopales</i>	254
<i>Le Correctorium fratris Thomae</i>	259
<i>Les correctoria corruptorii</i>	260
CONCLUSION	263
Chapitre 9 – Absence de consensus dominicain	264
THOMAS DE SUTTON : LES DIFFÉRENTES POSITIONS DE GRANDS MAÎTRES	265
JEAN QUIDORT ET L'ÊTRE ACCIDENTEL	268
L'ATTAQUE FRONTALE À LARGE SPECTRE DE DIETRICH DE FREIBERG	271
<i>Critique théodorienne de la distinction réelle</i>	273
<i>Une distinction théodorienne clairement sémantique</i>	278
<i>Nature de l'opposition théodorienne à Thomas d'Aquin</i>	279
CONCLUSION	282
Conclusion	286
Bibliographie	297
SOURCES	297
LITTÉRATURE SECONDAIRE	303

Liste des tableaux

Tableau 1. –	Les modes de signifier l'étant chez Hervé de Nédellec	117
Tableau 2. –	Signification des termes ontologiques dans une perspective réaliste	117

Liste des sigles et abréviations

<i>Acta</i>	<i>Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum</i>
<i>CUP</i>	<i>Chartularium Universitatis Parisiensis</i>
<i>DAc</i>	<i>De accidentibus</i> , auteur : Dietrich de Freiberg, éd. Pagnoni-Sturlese
<i>DEE</i>	<i>De ente et essentia</i> , auteur : Dietrich de Freiberg, éd. Imbach
<i>De esse</i>	<i>De esse et essentia</i> , auteur : Hervé de Nédellec, éd. de Rijk
<i>DQE</i>	<i>De quiditatibus entium</i> , auteur : Dietrich de Freiberg, éd. Imbach/Cavigioli
<i>In Sent.</i>	<i>Commentaire des Sentences</i> , auteurs divers
<i>PL</i>	<i>Patrologie latine</i>
<i>QEE</i>	<i>Quaestiones disputatae de esse et essentia</i> , auteur : Gilles de Rome, éd. Venise 1503
<i>ST</i>	<i>Somme de théologie</i> , auteur : Thomas d'Aquin
<i>TEE</i>	<i>Theoremata de esse et essentia</i> , auteur : Gilles de Rome, éd. Hocedez

En mémoire de Jacqueline Gagnon, ma grand-mère

Remerciements

Je remercie David Piché pour sa lecture attentive de mes textes et pour sa rigueur inspirante. L'achèvement de ce projet n'aurait pu avoir lieu sans son soutien et le financement accordé au long de mon parcours doctoral. Pour tout cela, je lui suis profondément reconnaissante. Ma gratitude va aussi au Département de philosophie et à la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal pour les divers financements dont bénéficia mon projet doctoral, ainsi qu'à Jean Grondin et à Louis-André Dorion pour leur appui renouvelé en des périodes tumultueuses.

Je ne pourrais être plus reconnaissante envers la direction et le personnel des bibliothèques de l'Université de Montréal et plus particulièrement de la Bibliothèque des lettres et des sciences humaines : la qualité et l'étendue du fonds en philosophie médiévale, l'efficacité du service de livraison des documents et la diligence générale du personnel ont contribué de façon significative à la bonne progression et à la qualité du présent travail.

Je remercie en outre sincèrement le Collège Montmorency pour les congés et les bourses de perfectionnement qui ont grandement favorisé la complétion de cette thèse.

Ma reconnaissance va encore aux personnes qui ont encouragé la réalisation de ce projet : Catherine Turgeon-Gouin, dès les prémises de celui-ci, Antoine Corriveau-Dussault, inestimable compagnon et interlocuteur exigeant, mon bel Arnaud qui a grandi avec cette rédaction et accompagné de façon serrée les derniers mois de celle-ci en confinement, mes parents pour leur soutien et leur affection, mes étudiant·e·s.

Je suis finalement redevable à Claude Panaccio (UQAM), Claude Lafleur (Université Laval), Antoine Côté (Université d'Ottawa), David Piché (Université de Montréal) et, dernièrement, Luca Gili (UQAM) pour la communauté d'étude de la philosophie médiévale qu'ils cultivent au Québec et à laquelle j'ai pu présenter les résultats préliminaires de ce travail à différents moments de son développement.

Avant-propos

La théorie de l'intentionnalité d'Hervé de Nédellec, que l'on trouve principalement dans son *De secundis intentionibus*, a fait l'objet de nombreuses études dans les dernières années¹. Au cœur de cette théorie se trouve la notion de *res intellecta*, de chose intelligée. Celle-ci s'entend en deux sens, soit comme l'objet même qui est dans la mire de l'intellect ou encore comme ce même objet, mais en accentuant le fait qu'il est dans la mire de l'intellect². L'intention au sens propre, qu'Hervé distingue de l'acte cognitif, des concepts mentaux et autres entités psychologiques constitutives du processus mental par lequel quelque chose devient connu, présente aussi un double aspect : l'intention au sens dénominatif (*materialiter et in concreto*), à savoir l'objet visé par l'intellect, et l'intention comme telle (*formaliter et in abstracto*), que le dominicain définit comme le rapport entre l'acte cognitif et ce qui est visé par l'intellect. On comprend que la *res intellecta* et l'intention au sens dénominatif s'identifient. Hervé laisse aussi entendre qu'est susceptible d'être une chose intelligée tout ce qui peut être appréhendé par

¹ Aux éditions et traductions produites (Dijis 2012) et (Doyle, 2006) et aux introductions de ces ouvrages s'ajoutent les études des editrice et éditeur, soit Judith DIJS (2009) « Intentions in the First Quarter of the Fourteenth Century : Hervaeus Natalis versus Radulphus Brito », dans BROWN, Stephen *et al.* (éds), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden ; Boston, Brill, pp. 213-223 ; Judith DIJS (2008) « Hervaeus Natalis's Theory of Intentions » dans AMERINI, Fabrizio (éd.), *Dal convento alla città : filosofia e teologia in Francesco da Prato O.P. (XIV secolo) : atti del Convegno internazionale di storia della filosofia medievale*, Prato, Palazzo Comunale, 18-19 maggio, Prato, Carlo Zella, pp. 179-195 ; John P. DOYLE (2009) « Hervaeus Natalis on Intentionality : Its Direction and Some Aftermath », dans BROWN, Stephen *et al.* (éds), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden ; Boston, Brill, pp. 261-283 et John P. DOYLE (2006) « Hervaeus Natalis, O.P. (d. 1323) on Intentionality : Its Direction, Context, and Some Aftermath », *Modern Schoolman*, vol. 83, n° 2006, pp. 85-124. On note, par ailleurs, Fabrizio AMERINI (2009) « Realism and Intentionality : Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion », dans BROWN, Stephen *et al.* (éds), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden ; Boston, Brill, pp. 239-260 ; Georg KORIDZE (2009) « Primae Et Secundae Intentiones Einige Grundzüge Der Intentionalitätslehre Des Hervaeus Natalis », *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, pp. 225-238 ; Georg KORIDZE (2002) « Wissenschaft und das intentional Gedachte bei Hervaeus Natalis », *Ars und Scientia im Mittelalter und frühen Neuzeit*, DIETL, Cora et HELSCHINGER, Dörte (éds), Tübingen, Franke Verlag, pp. 97-107 ; Christian RODE (2001) « Sein oder Nichtsein. Hervaeus Natalis und Wilhelm von Ockham über das ens rationis », dans KAHNERT, Klaus et MOJSISCH, Burkhard (éds), *Umbrüche: Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit : Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag*, Amsterdam, Grüner, pp. 77-97 et Hamid TAIEB (2015) « The 'Intellected Thing' (*res intellecta*) in Hervaeus Natalis », *Vivarium*, vol. 53, pp. 26-44.

² De Rijk (2005, p. 23) rend visible cette différence en marquant que, dans le premier sens, on signifie la chose intelligée, alors que, dans le deuxième sens, on signifie la chose *intelligée*.

l'intellect, les négations et les privations comprises. Mais ce qui est précisément visé de la *res intellecta*, qu'il appelle parfois « *objectum formale* », le prêcheur ne le précise pas dans ce traité. Plus généralement, c'est l'ontologie sous-jacente à cette théorie de l'intentionnalité qui est à ce jour méconnue, la métaphysique d'Hervé ayant fait l'objet d'assez peu d'études. Outre la distinction entre l'étant de raison et l'étant réel que celui-ci pose très clairement dans son *De secundis intentionibus*, les connaissances actuelles sur sa conception de la structure du réel et son cadre doctrinal plus large sont fragmentaires.

C'est dans le but de pallier quelque peu ce manque que j'entrepris l'étude du *De unitate/pluritate formarum* qui se présentait comme le fait d'Hervé³. Le traité, édité à la suite de ses quodlibets avec d'autres ouvrages du dominicain et nommément attribué à « *magistro Herueo natali ordinis predicatorum* » (fol. 100rb), se révèle cependant être l'œuvre de Jean Quidort, un dominicain de la fin du XIII^e siècle (Pattin, 1971). Suite à cette découverte et ayant pris connaissance de la parution de l'édition de Rijk du *De esse et essentia* d'Hervé, je choisis de réorienter mes recherches autour de sa distinction entre l'être et l'essence, que l'on trouve principalement dans son *De esse et essentia* : tout en contribuant à mettre au jour l'ontologie hervéenne, j'ai cherché à expliquer la dissidence d'Hervé à l'égard de la distinction entre l'être et l'essence attribuée à Thomas d'Aquin. L'opposition doctrinale était connue des médiévistes thomistes des XIX^e et XX^e siècles, mais a peu retenu leur attention. Mon travail consista en premier lieu à documenter les intuitions de ces derniers sur le positionnement d'Hervé concernant la célèbre distinction entre l'être et l'essence et les sources doctrinales de celui-ci. Bien que la restitution de l'ontologie d'Hervé de Nédellec que présentent ces pages soit partielle — elle est axée sur les rapports entre l'être et l'essence et laisse par exemple dans l'ombre la position du dominicain sur les formes⁴, les éléments d'ontologie et les filiations doctrinales qu'elle met au jour pourront fournir des clés interprétatives aux recherches hervéennes futures, voire à celles s'intéressant aux sources médiévales de Brentano et d'Heidegger, respectivement lecteurs d'Hervé de Nédellec et du modiste Thomas d'Erfurt⁵.

Concernant l'écriture inclusive, il serait évidemment plus simple de l'éviter, mais, dans un effort de pallier l'exclusion traditionnelle des femmes de la sphère philosophique et de valoriser

³ Hervé de Nédellec (1966 [1513]) *Quolibeta Hervei subtilissima Hervei Natalis Britonis theologi acutissimi quolibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus infra ordinem descriptis*, éd. Marco Antonio ZIMARA, Frankfurt [Venise], Minerva [Junctas], fol. 71ra-100rb.

⁴ Celle-ci fait l'objet d'un ouvrage distinct chez Hervé, *De formis*, édité par Lambert Marie de RIJK en 2011.

⁵ Cf. chapitre 6, n. 4.

leur droit de cité en philosophie en contribuant à rendre leur présence plus habituelle, je choisis plutôt d'éviter, autant qu'il se peut, dans le corps même de ma thèse, toute référence ou représentation qui évoquerait exclusivement le masculin. J'y privilégie ainsi l'emploi de termes ayant une connotation neutre, la féminisation ponctuée d'un point médian (·) ou encore, lorsqu'une féminisation alourdirait le texte, l'épicène féminin, dans l'esprit des exemples féminisés couramment utilisés dans le monde anglo-saxon. Quant aux traductions des textes médiévaux, je favoriserai les termes les plus neutres possible quant au genre connoté, sans cependant introduire une féminisation anachronique.

Sauf indication contraire, les traductions du latin vers le français sont de moi, tout comme la transcription de l'extrait du *Commentaire de la Métaphysique* d'Averroès.

Introduction

De nombreux écrits sortis de la plume de grands et savants docteurs ont été combattus et lacérés après leur mort. Ceux de frère Thomas, bien qu'attaqués par beaucoup de célèbres maîtres et exposés aux morsures du blâme, n'ont jamais vu décroître l'autorité de leur auteur. Bien plus, cette autorité n'a cessé de grandir et de se propager, entourée d'estime et de respect, par toute la terre et, comme le témoin l'a entendu d'un grand nombre de personnes, jusque chez les nations barbares.

Déclaration de Barthélemy de Campoue, logothète et protonotaire du royaume de Naples, à l'occasion de sa déposition lors de l'instruction du procès de canonisation de Thomas d'Aquin (1319)¹.

Visées et intérêt de l'enquête

L'histoire doctrinale dominicaine des premières décennies suivant la mort de Thomas d'Aquin (1274) est celle d'un paradoxe, celui de l'apologie de l'illustre prêcheur, mais aussi d'irréfrénables développements divergeant de la pensée thomasienne. Le patrimoine doctrinal thomasien, entaché par les condamnations épiscopales des années 1270 et leurs suites, fut dans l'ordre des Prêcheurs l'objet d'un mouvement de défense qui s'exprima institutionnellement par l'adoption de mesures promouvant un conservatisme doctrinal centré sur la pensée thomasienne. Quoique ces résolutions exprimassent une tendance doctrinale véritable au sein de l'Ordre et qu'elles furent marquantes quant à l'orientation de la production intellectuelle dominicaine du tournant du XIV^e siècle, les prêcheurs engagés dans les discussions universitaires eurent part aux développements nouveaux que prenaient celles-ci, précisant les questions abordées par Thomas, voire abandonnant des éléments tombés en désuétude. Hervé de Nédellec (m. 1323) incarne par excellence ce paradoxe. Ardent défenseur de l'orthodoxie thomasienne, il y échapperait cependant quant à l'emblématique distinction réelle entre l'être et l'essence. On ne

¹ « Plura scripta magnorum et doctorum, per mortem eorum, invenirentur impugnata fore et lacerata : sed scripta ipsius Fratris Thomae, licet post eius mortem a multis et magnis impugnata fuerint, et reprehensionum morsibus attentata ; tamen numquam decrevit eius auctoritas ; sed semper invaluit et fuit diffusa ubique terrarum, cum cultu et reverentia et, sicut idem testis audivit a multis et multis, etiam ad barbaras nationes », *Acta Sanctorum*, t. I, martii, p. 714 (no 83), cité et traduit par Mandonnet (1913, p. 50).

s'étonne conséquemment pas de la divergence d'avis concernant son thomisme ou encore d'un certain consensus présentant Hervé comme un thomiste éclectique. L'intérêt de se prononcer sur la conformité doctrinale d'Hervé à la pensée thomasienne semble suivre les circonstances de l'association du patrimoine intellectuel thomasien à l'identité dominicaine et la façon dont Hervé prit part à cette association, comme maître général de l'Ordre et comme polémiste. Le resserrement doctrinal dominicain autour de la pensée de Thomas d'Aquin se présente comme une réponse aux attaques répétées que subit celle-ci. Il s'exprime de façon manifeste et persistante dans les ordonnances d'enseignement de la pensée de Thomas adoptées lors des chapitres généraux dès 1278 (cf. chapitre 8). En raison de l'importance accordée à la révérence et à la fidélité au patrimoine doctrinal thomasien au sein de l'ordre des Prêcheurs, s'intéresser à l'histoire doctrinale dominicaine de cette époque suppose ainsi de mesurer la conformité doctrinale des maîtres dominicains à la pensée thomasienne. Cette exigence est attestée dans la recherche dont l'une des questions à trancher demeure la mesure selon laquelle les maîtres dominicains des premières décennies suivant la mort de Thomas peuvent être qualifiés de thomistes². Elle s'impose de façon plus pressante dans le cas d'Hervé de Nédellec, reconnu avoir pris activement part à la valorisation du patrimoine thomasien au sein de l'Ordre. On lui attribue de fait un rôle de premier plan dans la canonisation de l'Aquinate et une intense activité polémique, notamment envers des dominicains réfractaires à la mouvance thomiste adoptée par l'Ordre. Ce vraisemblable alignement thomiste attribué à Hervé amplifie l'attente de conformité doctrinale de sa pensée à celle de Thomas. Il est dès lors choquant de trouver cette attente frustrée, a fortiori au regard du développement d'exception de la pensée de Thomas qu'est la distinction réelle entre l'être et l'essence. La présente étude vise à exposer cette apparente antinomie et à en identifier quelques causes.

Cette thèse continue le travail visant à établir l'histoire doctrinale de ce qui aurait été une première école thomiste. En présentant les principes ontologiques sous-jacents à la position d'Hervé de Nédellec sur la distinction entre l'être et l'essence et en établissant ainsi de façon précise cette position jusqu'alors connue de façon sommaire, elle favorise l'analyse comparative avec les positions sur ladite distinction d'autres dominicains de cette époque.

² Entre autres, cf. Gossiaux (2006), Imbach (1997), Irribarren (2002, 2005 et 2008), König-Pralong (2008), Robin (2009), et Solère (1997).

Cette étude est en outre une contribution à l'histoire doctrinale dominicaine des premières décennies suivant la mort de Thomas dans la mesure où elle permet d'identifier certaines tendances qui animent cette histoire et de circonscrire le type de fidélité à Thomas qui la caractérise. Il y a sans conteste, au tournant du XIV^e siècle, une ferme volonté institutionnelle d'inscrire l'enseignement dispensé au sein de l'Ordre en conformité avec le patrimoine doctrinal thomasien. Pourtant, certains développements dérogent de cette orientation sans pour autant être l'objet de désapprobation, comme cela semble être le cas pour la distinction entre l'être et l'essence, alors que d'autres déviations de la pensée thomasienne sont frappées d'opprobre ou, du moins, mises en doute par les autorités dominicaines, par exemple celles de Durand de Saint-Pourçain, d'Hubert Guidi³ ou de Jean Quidort (Glorieux 1930 et Müller 1952). Certains maîtres dominicains seraient par ailleurs thomistes au regard de certaines questions, mais antithomistes au regard d'autres considérations, ce qui serait typiquement le cas d'Hervé de Nédellec. Il y a ainsi lieu de questionner l'existence d'une première école thomiste⁴ ou, pour le moins, de préciser la façon de concevoir l'orthodoxie thomasienne prescrite dans les législations dominicaines. En cernant avec précision en quoi le rapport entre l'être et l'essence retenu par Hervé, par ailleurs considéré comme un ardent défenseur de la pensée de son confrère, diverge de la distinction réelle attribuée à Thomas, et en progressant dans la mise au jour des influences à l'œuvre dans l'ontologie hervéenne, ce travail ouvre vers une meilleure compréhension des tensions perçues au regard de la fidélité doctrinale d'Hervé envers la pensée de Thomas. L'explication du phénomène proposée au terme de cette enquête mobilise l'idée d'une *opinio communis* thomasienne dont l'étendue doctrinale ne saurait correspondre au « tout Thomas ». Cette voie explicative, de pair avec le critère avancé pour circonscrire le contenu doctrinal à inclure dans ce canon thomasien, se trouverait prometteuse afin de juger du positionnement thomiste des différents penseurs dominicains de cette époque.

Le travail d'analyse des objections qui se révèlent adressées à la distinction thomasienne par le truchement de la réfutation de la position gandéenne par Hervé, permet en outre de cerner avec une plus grande acuité les principes ontologiques inhérents à la position de Thomas. La force de la critique à l'endroit de la distinction réelle entre l'être et l'essence ou, du moins, le fait que la distinction réelle procède de principes ontologiques ne ralliant pas nombre de penseurs

³ Cf. Koch (1927) et Burbach (1942), signalés par Iribarren (2005, p. 235).

⁴ Cf. Iribarren (2001, pp. 263-264, 296) pour les réserves qu'elle présente quant à la désignation du mouvement de défense de la pensée de Thomas des premières décennies ayant suivi sa mort comme une « école ».

dominicains du tournant du XIV^e siècle, si ce fait s'avérait, pourraient constituer des facteurs tout à fait plausibles de l'exclusion de la distinction réelle du canon thomasiens des premières décennies post-thomasiennes.

La présente étude s'inscrit encore dans la foulée de la recherche relative au rapport entre l'être et l'essence discuté par Gilles de Rome, Henri de Gand et Godefroid de Fontaines dans les années 1280. Ce dernier dossier connaît une vitalité nouvelle, notamment avec les travaux de Catherine König-Pralong (2005 et 2006), le collectif dirigé par Valérie Cordonier et Tiziana Suarez-Nani (2014) ainsi que l'ouvrage de Stéphane Mercier (2011) présentant une introduction et une traduction intégrale des *Théorèmes sur l'être et l'essence* de Gilles de Rome. Ces études s'ajoutent à celles menées sur Godefroid de Fontaines par Wippel (1964, 1974 et 1982a) et aux travaux d'édition critique des textes sources des trois maîtres parisiens par Hocedez (1930), Macken (1979 et 1981) et de Wulf/Pelzer (1904). Le débat autour de la distinction entre l'être et l'essence constitue un observatoire privilégié sur trois cadres ontologiques concurrents, dont la divergence semble en partie symptomatique d'un tournant doctrinal de fond. Dans la mesure où la position propre d'Hervé sur le rapport entre l'être et l'essence s'élabore au gré d'une mise en discussion des positions gandéenne, égidiennne et godefréenne et que l'approche adoptée est celle d'une mise au jour des principes ontologiques à l'œuvre dans la dialectique des textes à l'étude, la présente thèse complète la présentation générale sur la distinction entre l'être et l'essence des trois positions qu'offrent l'approche par concepts de König-Pralong (2006) et les études de Wippel et de Mercier. Concernant cette controverse sur la distinction entre l'être et l'essence ayant eu cours à l'Université de Paris à la fin du XIII^e siècle dont la contribution d'Hervé constitue un prolongement, considérons les repères historiques suivants.

Chronologie sommaire de la controverse sur l'être et l'essence dans la créature

L'origine prochaine de la controverse qui oppose Henri de Gand et Gilles de Rome, à laquelle prendra ensuite part Godefroid de Fontaines, pourrait être à situer au tournant des années 1270, lors du deuxième enseignement parisien de Thomas d'Aquin⁵. Étaient alors étudiants de l'Aquinate Gilles de Rome (Mercier 2011, p. 9) et possiblement Siger de Brabant ainsi que

⁵ Pour des indications quant aux sources plus anciennes de la controverse, cf. Van Steenberghen (1977, pp. 280-282), Roland-Gosselin (1948², pp. 137-205) et Paulus (1938, pp. 260-291), signalées par Wippel (1981, p. 39). Cf. Torrell (2002 [1993]), pour la biographie de Thomas d'Aquin et la datation de ses œuvres.

Godefroid de Fontaines⁶. Godefroid aurait par ailleurs été étudiant de Siger de Brabant et d'Henri de Gand⁷. Thomas rédige à cette époque son *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* (1268—1272) dans lequel il se prononce, à l'occasion du livre IV, leçon 2, sur la distinction entre l'être et l'essence, dénonçant l'erreur avicennienne de l'accidentalité de l'être. Il a abordé ailleurs les rapports de l'être et l'essence, notamment au chapitre IV de son *De ente et essentia* (1252—1256) et au chapitre 54 de son *Contra Gentiles*, lib. II (1259—1265), sans leur accorder de développements substantiels. Il met de l'avant, dans son *De ente et essentia*, l'argument de l'essence intelligée et présente l'essence comme recevant l'être tel son acte, éléments typiques de la position de la distinction réelle ; d'autres idées, telle l'identité des transcendants dans le concret, couplée à leur distinction notionnelle lorsqu'ils sont considérés dans l'abstrait (*De veritate*, q. 1, a. 1 ; *In Metaphysicam*, lib. IV, c. 2), permettent néanmoins d'interpréter la différence thomasiennne entre l'être et l'essence dans le sens d'une distinction de type conceptuel⁸. Siger de Brabant, dans ses *Questions sur la Métaphysique d'Aristote* (c. 1273), interprète pour sa part la distinction réelle, qu'il attribue explicitement à Albert le Grand, dans le sens de l'erreur avicennienne de l'accidentalité de l'être⁹.

Afin de dissiper la confusion entourant la distinction entre l'être et l'essence dans les créatures¹⁰, Gilles de Rome, alors bachelier sententiaire, aborde la question dans son *Commentaire des Sentences* et dans ses *Theoremata de corpore Christi* (c. 1275—1276)¹¹. Gilles

⁶ Pour la vie et les œuvres de Gilles de Rome, cf. Mercier (2011, pp. 3-40). Pour sa pensée, cf. Paulus (1938), en considérant les correctifs proposés par Descorte (1997).

⁷ Cf. Wippel (1964, p. 385, n. 1-2) ; de Libera/Michon (1996, p. 227) ; König-Pralong (2006, p. 26). Godefroid de Fontaines est pour le moins familier avec l'œuvre de Thomas d'Aquin (Wippel 1964, pp. 385-386) dont il défendit plusieurs thèses condamnées par Tempier en 1277 (Wippel 1964, p. 387). Pour des repères biographiques relatifs à Godefroid de Fontaines, cf. Wippel (1981, pp. XV-XXXV).

⁸ L'interprétation de la position de Thomas sur les rapports de l'être et de l'essence sera discutée au chapitre 7.

⁹ Cf. *Quaestiones in Metaphysicam*, « Introduction », q. 7, cf. chapitre 5.

¹⁰ Cf. Mercier (2011, p. 20) ; *TCC* 29, éd. Venise 1554/1555, fol. 101 v.

¹¹ Cf. *In I Sent.*, d. 8, II^a, pr. 1, q. 2, éd. Venise 1521, fol. 52 v : « Utrum in deo sit compositio essentiae et esse » ; *In I Sent.*, d. 8, II^a, pr. 2, q. 1, fol. 53 vb : « Utrum omnis creatura sit composita ». Signalés par Wippel (1982a, p. 134). Mercier (2011, p. 43, n. 10) mentionne par ailleurs : d. 10, I^a, pr. 2, q. 2, a. 1, fol. 106 r et d. 42, pr. 2, q. 2, fol. 221 r, ainsi que *TCC*, 29, fol. 101 r - v. König-Pralong (2006, p. 23, n. 35-36) adopte plutôt 1274 ou avant (1271—1273) comme dates des premiers textes de Gilles sur la distinction de l'être et de l'essence et renvoie à Wielockx (1985, pp. 229-240), à Porro et à Paulus (1942, p. 324) pour la datation et à Wielockx (1985, p. 84) pour les liens entre le *Theoremata de corpore Christi* et Henri de Gand, *Quodl. I*. De Libera/Michon (1996, p. 209) situent plutôt la rédaction de ces textes deux ans après la mort de Thomas d'Aquin, survenue en 1274, mais signalent, outre les *Theoremata*, des *Quodlibets*, plutôt que le *Commentaire des Sentences*.

y reprendrait, en la radicalisant, la position de la différence réelle attribuée à Thomas d'Aquin¹². Partant de la considération que la créature a un être fini, Gilles affirme que la créature reçoit son être d'un autre, ce qui implique la composition entre une puissance réceptive et l'acte reçu. Rejeter cette composition reviendrait à concevoir la création tel un acte pur, dépourvu de toute potentialité. Comme cela ne peut être admis, l'être est ainsi conçu comme un ajout à l'essence de la créature¹³.

Dans son *quodlibet* inaugural (Noël 1276), Henri de Gand prend position contre la distinction égidienne¹⁴. Il y défend l'identité réelle de l'être et de l'essence dans la créature, l'être n'ajoutant à l'essence qu'une relation au Créateur. Il y corrèle par ailleurs les trois modes de considération de l'essence avicenniens avec des modes d'être. Gilles de Rome aurait participé à cette dispute orale en tant qu'objectant (Porro 1996b, p. 391). Dans la foulée de la condamnation parisienne du 7 mars 1277, 51 thèses égidiennes font l'objet d'une censure¹⁵. Refusant de se rétracter, Gilles se voit refuser la licence d'enseigner la théologie et exclure de l'université. À Pâques 1285, Godefroid obtient la licence en théologie de l'Université de Paris tout comme Gilles de Rome, réhabilité par Radulphe de la Houblonnière, évêque de Paris, sur l'intervention du nouveau pape, Honorius IV. Gilles occupa la chaire de théologie des Augustins de l'Université de Paris de 1285 à 1291¹⁶ et Godefroid fut maître régent en théologie à l'Université de Paris de 1285 à c. 1297, puis c. 1303¹⁷. En 1285, Gilles de Rome devient ainsi maître régent en théologie à l'Université de Paris après presque une décennie d'exil, Godefroid de Fontaines est nouvellement maître régent en théologie et Henri de Gand enseigne pour sa part la théologie à l'Université de Paris depuis près de dix ans.

Après son *Quodlibet I*, q. 9 (Noël 1276), Henri de Gand aborda à nouveau la distinction entre l'être et l'essence dans son *Quodlibet V*, q. 6 (Noël 1280 ou Pâques 1281). Gilles de Rome

¹² Cf. De Libera/Michon (1996, p. 209). Plusieurs chercheurs soutiennent que la position de Gilles ne peut être identifiée à celle de Thomas, notamment Hocedez, Wippel, Gilson. Cette question sera abordée au septième chapitre, à l'occasion de la comparaison de la position d'Hervé à celle de Thomas.

¹³ Cf. Wippel (1982a, pp. 134-141) pour les éléments saillants de ces lieux.

¹⁴ Cf. *Quodl. I*, q. 9 : « Utrum esse creaturae realiter differat a sua essentia ». Henri de Gand fut maître régent à la Faculté de théologie de l'Université de Paris de 1276 à 1293. Pour la vie et les écrits du maître gantois, cf. Macken (1979, pp. VII-XVIII).

¹⁵ Entre le 7 et 28 mars (Pâques) 1277. Henri de Gand a siégé sur les commissions mandatées d'examiner les thèses potentiellement hétérodoxes. Cf. Mercier (2011, p. 16) pour le calendrier des événements de janvier à mars 1277 liés à la condamnation des 51 thèses égidiennes et p. 23 pour le caractère abusif de cette condamnation. Pour le témoignage d'Henri de Gand sur les événements de 1277 en marge de sa *determinatio* du *Quodl. X*, q. 5 (Noël 1286), cf. éd. Macken (1979, pp. 127-128, apparat critique).

¹⁶ Cf. Wippel (1982a, pp. 131, 149).

¹⁷ Cf. Wippel (1964, p. 385) ; Wippel (1982a, pp. 131, 149) ; de Libera/Michon (1996, p. 227).

rédigea en exil son *Theoremata de esse et essentia* (TEE) et en 1286, les questions 1 à 11 de ses *Quaestiones disputatae de esse et essentia* (QEE) dans lesquelles il réfère aux *Quodlibets I* et *V* d'Henri¹⁸. Godefroid de Fontaines critique, dans son *Quodlibet II*, q. 2 (Pâques 1286), l'attribution par Henri de Gand (*Quodlibet I*, q. 9, 1276) de modes d'être aux trois façons de concevoir l'essence d'Avicenne (Wippel 1974, pp. 298-304). À Noël 1286, Henri répond aux questions 9 et 11 des QEE de l'augustin dans son *Quodlibet X*, q. 7. Il y défend une distinction intentionnelle entre l'être et l'essence de la créature, qui est analogue à celle que l'on trouve entre le genre et la différence spécifique ; contre ce qu'objecte Gilles aux tenants de l'identité réelle, celle-ci suffit, affirme le Gantois, à garantir la contingence de la création¹⁹.

Godefroid traite lui aussi de la distinction à Noël 1286, dans son *Quodlibet III*, q. 1. Deux versions de cette question nous sont parvenues, une brève et une longue²⁰. Le théologien y expose et rejette les positions égidiennne et gandéenne de la distinction pour retenir, comme l'opinion la plus probable, l'identité réelle entre l'être et l'essence, qui est alors conçue telle une simple différence de modes de signifier des termes ontologiques employés²¹.

Gilles de Rome rédige, avant Pâques 1287, les questions 12 et 13 de ses QEE et attaque, à Pâques 1287, l'indifférence de l'essence d'Henri de Gand (*Quodlibet III*, q. 9, 1279) dans son *Quodlibet II*, q. 6. Henri répond à Gilles dans son *Quodlibet XI*, q. 3 (Noël 1287). Henri meurt à Paris en 1293. Hervé lit les *Sentences* vers 1302 et devient maître régent en théologie en 1307²². Il rédige son *De esse et essentia* dans l'intervalle ; il aurait préalablement défendu le *Quodlibet VII*, q. 8 ou, du moins, le soutient avant d'accéder à la licence en théologie. Son commentaire des *Sentences* est postérieur au *De esse et essentia*. Godefroid meurt vers 1306—1309. Gilles de

¹⁸ Pour des références sur les *Theoremata de esse et essentia* et les *Quaestiones disputatae de esse et essentia* de Gilles de Rome, cf. Wippel (1982a, p. 154, n. 32). Wippel date les *Theoremata de esse et essentia* vers 1278—1280, cf. Wippel 1982a, p. 154 pour les discussions sur la datation. Gilles résume l'essentiel de cet ouvrage dans son *Quodl. I*, q. 7, (Mercier 2011, p. 42).

¹⁹ Il y reprend par ailleurs l'idée que l'existence ajoute un accident intentionnel plutôt qu'un accident réel, développée dans son *Quodl. II*, q. 3 : de cela s'ensuit que l'essence n'est pas son existence. Cf. Wippel 1982a, pp. 141-142 pour les éléments saillants des *Quodl. I*, q. 9 et *Quodl. X*, q. 7 d'Henri de Gand.

²⁰ Pour les discussions sur l'attribution d'un abrégé du *Quodlibet III* de Godefroid de Fontaines à Hervé de Nédellec, le ms. S. Maria Novella 532 E, 5 532 (Bibliothèque de Florence) portant l'inscription « *Quodlibeta decem* <de Godefroid de Fontaines> *abbreviata per Hervaeum* », cf. Stella (1957, pp. 17-18) et Wippel (1981, p. xxix).

²¹ Le séculier traitera encore de la distinction entre l'être et l'essence dans ses *Quodl. IV*, q. 2, *Quodl. VIII*, q. 3, *Quodl. IX*, q. 2. Cf. Wippel 1974 pour les éléments saillants de ces différents lieux.

²² Guimarães (1938, pp. 48-49) date la rédaction du *Commentaire des Sentences* d'Hervé en 1302—1303, alors que Stella (1959, p. 135) incline plutôt vers 1304—1307. Olszewski (2010, p. 17) signale deux rédactions de ce texte formulant l'hypothèse d'une première rédaction en 1302—1303 et d'une seconde entre 1304—1307. Bonino (2013, p. 454) signale que l'*ordinatio* n'aurait pas été rédigée avant 1309, se référant à Decker (1967, pp. 73-77).

Rome rédige la version de son *In II Sent.*, dont la distinction 3, question 1, article 2 (éd. Venise 1581), après 1309.

Aperçu des chapitres

La recherche réalisée à ce point suggère qu'une distinction entre l'être et l'essence de type godefréen assumerait une ontologie résultant de l'influence des grammairiens modistes, ce qui marquerait un point de rupture au regard d'ontologies singulières (Henri de Gand) ou relevant de l'*opinio communis* (Gilles de Rome). Cette thèse pourra adéquatement être défendue lorsque sera plus avancé l'inventaire des ontologies des penseurs de la seconde moitié du XIII^e siècle et de la première moitié du XIV^e siècle. Le présent travail constitue une contribution à ce chantier en établissant la position d'Hervé de Nédellec sur le rapport entre l'être et l'essence à partir des trois principaux textes que le dominicain consacra à la question, soit le *De esse et essentia contra Henricum de Gandavo* (éd. de Rijk), le *Quodlibet VII*, q. 8 : « Utrum esse et essentia in creaturis differunt re » (éd. Seńko) les *Quaestiones in <libros> Sententiarum*, lib. I, d. 8, q. 1 : « Quid importat hoc nomen "esse" » (éd. Seńko) et en clarifiant la teneur des affinités et disparités doctrinales entre celle-ci et les trois options théoriques en discussion.

Ce projet avait déjà été entrepris et partiellement réalisé par Elliot B. Allen (1958), à l'occasion de l'édition critique du *De esse et essentia* produite dans le cadre de sa dissertation doctorale. Bien que la connaissance rudimentaire de l'ontologie d'Hervé soit incontestablement bonifiée par l'édition du *De esse et essentia* d'Allen, le travail d'analyse doctrinale qui l'introduit se limite cependant à une présentation assez littérale de la position hervéenne, n'étayant pas les idées reçues sur le dominicain, soit l'opposition entre la position d'Hervé et la distinction réelle attribuée à Thomas d'Aquin, la caractérisation de la distinction hervéenne comme logico-sémantique, la caractérisation de l'ontologie hervéenne comme essentialiste et l'assimilation de la position d'Hervé à celles de Siger de Brabant et de Godefroid de Fontaines. L'édition d'Allen est demeurée inédite, mais certains résultats de l'étude doctrinale furent présentés dans un article de 1960. Lambert M. de Rijk publia à titre posthume une édition critique du même traité, qui fait partie d'un ensemble de *determinationes* contre Henri de Gand. Quoique cette édition ait été réalisée indépendamment du travail d'Allen et que l'introduction de celle-ci reprenne presque paragraphe par paragraphe le substantiel traité d'Hervé, l'ouvrage apporte en introduction peu d'éclairage nouveau quant aux idées du dominicain, réitérant des éléments connus de l'ontologie hervéenne. Władysław Seńko fournit pour sa part des éditions des deux autres textes d'Hervé

portant sur la distinction de l'être et l'essence. Le premier chapitre de la présente thèse, « État de la question », fait le point sur les éléments que ces ouvrages fournissent au regard du type de distinction entre l'être et l'essence retenue par Hervé.

Les chapitres deux et trois de la présente thèse poursuivent le travail ainsi amorcé en justifiant les idées communément véhiculées sur l'ontologie d'Hervé. Dans le deuxième chapitre, « Exposé des lieux hervéens », est décrit le contenu des textes hervéens (lieux susmentionnés). Le troisième chapitre, « Lignes de force de la distinction hervéenne » présente de façon synthétique les principaux éléments qui se dégagent de ces lieux, notamment la stricte opposition entre l'être de raison et l'être réel, de pair avec l'uniformité modale de l'être et de l'essence et encore la conception de l'être comme simplement l'« en acte » de l'étant. Selon cette conception, l'être, l'essence et l'étant s'identifient réellement dans la créature, « être », « essence » et « étant » se réduisant à différentes façons de signifier celle-ci. La distinction entre l'être et l'essence de cette position sémantique se distingue des positions concurrentes de Gilles de Rome et d'Henri de Gand en vertu des principes ontologiques divergents dont elle procède. L'analyse menée dans ce chapitre cerne des principes ontologiques que supposent les différentes positions sur la distinction entre l'être et l'essence, du moins dans la présentation qu'en fait Hervé, rendant manifeste le caractère inconciliable de la position sémantique et des positions égidienne et gandéenne quant à leurs fondements mêmes. Les trois premiers chapitres composent la première partie de la thèse : « Hervé de Nédellec sur le rapport entre l'être et l'essence ».

Dans la deuxième partie de la thèse, « Les sources de la distinction hervéenne », sont documentées les sources de la distinction entre l'être et l'essence d'Hervé de Nédellec. De l'introduction doctrinale produite par Allen, ce travail d'analyse assume les jugements généraux concernant la position d'Hervé sur la distinction entre l'être et l'essence et son lien doctrinal à Godefroid de Fontaines, à Siger de Brabant et à Averroès, mais en étayant des principes et présupposés à l'œuvre dans les différents textes. Sont en outre exposés les éléments de la grammaire spéculative assumés par le dominicain, alors que le rapprochement entre la distinction hervéenne et la théorie modiste n'avait, à ma connaissance, pas encore été fait.

Au chapitre 4, intitulé « Convergence des positions d'Hervé de Nédellec et de Godefroid de Fontaines », sont présentés les textes de Godefroid de Fontaines portant sur la distinction entre l'être et l'essence (*Quodlibet III*, q. 1, version brève : « *Utrum creatura habeat esse reale extra Deum quantum ad esse essentiae, antequam habeat esse existentiae* » et version longue : « *Utrum creatura possit dici ens ratione suae essentiae, cum ipsa est non ens quantum ad esse* »).

existentiae ») et comparés les principes ontologiques de ceux-ci aux éléments hervéens dégagés au chapitre 3. Bien qu'il n'y ait aucune ressemblance quant à la forme que prend le traitement de la distinction de l'être et de l'essence dans les différents textes à l'étude, l'unité doctrinale de ceux-ci est patente : Hervé et Godefroid jugent insatisfaisantes les positions d'Henri de Gand et de Gilles de Rome pour de mêmes raisons, lesquelles procèdent typiquement d'un cadre ontologique commun.

Le cinquième chapitre, « Le fond doctrinal sigérien », vérifie la filiation entre la distinction entre l'être et l'essence de Siger de Brabant et la position godefréohervéenne. Dans la première partie du chapitre sont considérés et présentés les deux *reportationes* et l'abrégé par lesquels nous est connue la question de l'introduction des *Questions sur la Métaphysique* où Siger se prononce sur la distinction entre l'être et l'essence et sont discutés les résultats de différentes études concernant la position du maître brabançon sur cette question. Deux études portent strictement sur le texte à l'étude : celle de Maurer (1946) offre une présentation doctrinale qui tient compte de la *reportatio* de Munich et de l'abrégé parisien, tandis que l'exposé de Secretan (2007) se base sur la *reportatio* de Cambridge. La prise en compte des trois versions de la question et l'éclairage apporté par l'analyse des positions d'Hervé et de Godefroid confirme en grande partie l'exposé doctrinal réalisé par Maurer (1946), tout en rendant manifeste des angles morts non négligeables de cette présentation. En revanche, l'étude de Secretan (2007) se révèle peu utile, considérant qu'elle ne tient compte que de la *reportatio* de Cambridge, que celle-ci diverge en plusieurs endroits des deux autres témoins de la question et que ces divergences sont difficilement réconciliables avec ce qu'on peut par ailleurs reconstruire de la position de l'artien sur la distinction entre l'être et l'essence. À l'aune des éléments dégagés dans l'extrait des *Questions sur la Métaphysique*, est ensuite considérée l'idée de l'évolution de la position de Siger entre cet opus et celle de ses *Questions sur le Livre des causes*. Sont par la suite présentés les éléments communs aux positions de Siger, de Godefroid et d'Hervé et signalés les points sur lesquels ils divergent.

Le sixième chapitre, « Le cadre théorique modiste et l'influence d'Averroès », clôt la deuxième partie de la thèse. Afin de vérifier l'influence de la grammaire spéculative sur la distinction selon le mode de signifier des trois maîtres de l'Université de Paris, y sont dégagés les éléments typiquement modistes de l'abrégé du *Modi significandi* de Boèce de Dacie (produit par Godefroid de Fontaines) en lien avec ladite distinction. Alors que Rosier-Catach (2018) marque une certaine réserve quant à l'influence d'Averroès au regard de la grammaire spéculative, la

présentation d'un passage du *Commentaire à la Métaphysique* d'Averroès rend cependant manifeste la communauté doctrinale entre les principes mêmes de la théorie modiste et la distinction selon le mode de signifier et leur source commune dans les éléments mis de l'avant par le Commentateur dans ce passage.

La troisième et dernière partie de la thèse, « La position hervéenne et l'orthodoxie thomasienne », vise à documenter l'écart entre les positions de Thomas d'Aquin et d'Hervé de Nédellec et à en rendre compte, considérant le contexte historique de défense de la pensée thomasienne et le rôle qu'assuma Hervé dans le cadre de celle-ci.

Se vérifie, au septième chapitre « Hervé de Nédellec contre Thomas d'Aquin ? », la thèse d'une franche opposition entre les positions de Thomas d'Aquin et d'Hervé Nédellec sur la distinction entre l'être et l'essence. Après avoir rapporté les arguments avancés à l'effet d'une communauté doctrinale entre les positions de Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome colligés par Mercier (2011), sont mis à profit les éléments dégagés au chapitre 3 afin de cerner avec une acuité renouvelée ce point doctrinal notoire de la pensée thomasienne. Les principes ontologiques adoptés par Hervé sont autant de critères du rejet de la position thomasienne, dont les présupposés ontologiques sont pour lui irrecevables au même titre que sont irrecevables les fondements de la position égidienne. La conception du rapport entre l'être et l'essence suppose notamment chez Thomas une certaine forme de préexistence de l'essence que refuse Hervé. Toute considération faisant intervenir une certaine réalité de l'essence autrement que dans la chose singulière en acte est concurremment rejetée, dont l'argument de l'essence intelligée. L'être même est, chez les deux hommes, conçu de façons diamétralement opposées, Thomas adoptant le modèle d'une détermination s'ajoutant à l'essence, tandis qu'Hervé défend une parfaite unité ontique entre l'être, l'essence et l'étant. Cette divergence se manifeste encore dans la façon selon laquelle les deux dominicains conçoivent la simplicité des substances séparées.

Une fois le caractère inconciliable des positions sur le rapport entre l'être et l'essence de Thomas d'Aquin et d'Hervé de Nédellec établi, il reste à rendre compte de celui-ci sur le plan historique, Hervé ayant activement pris part à la valorisation du patrimoine doctrinal thomasiens, à une époque où l'ordre des Prêcheurs réaffirmait sa volonté en ce sens. Le huitième chapitre, « La question de l'hétérodoxie », se penche sur cette tension. Mikołaj Olszewski (2010), dans son étude comparative des positions de Jacques de Metz et d'Hervé de Nédellec sur la nature de la théologie, abonde dans le sens de l'opinion qu'Hervé afficherait un thomisme créatif, assumant la pensée de Thomas sans s'y astreindre. Cette interprétation semble néanmoins occulter l'ampleur

de certaines divergences, notamment celle relative au cadre ontologique dont le désaccord sur la distinction entre l'être et l'essence est une manifestation. Isabel Iribarren (2005), dans l'ouvrage dans lequel elle restitue la persistante discussion sur les relations trinitaires ayant eu cours entre Durand de Saint-Pourçain et Hervé de Nédellec, module ce jugement en parlant de thomisme éclectique, qui admettrait des éléments étrangers à la pensée de Thomas. La médiéviste propose qu'Hervé suivrait le Thomas de l'*opinio communis* — ce que ne ferait pas Durand, s'attirant par le fait même les représailles de l'Ordre. Cette proposition est particulièrement propice à rendre compte du type de fidélité doctrinale qu'Hervé de Nédellec manifeste à l'endroit de Thomas d'Aquin. L'absence éclatante de référence explicite à la distinction réelle dans la littérature d'ordre censorial rend l'hypothèse des plus plausibles. Si la distinction réelle défendue par Thomas ne figure pas au canon thomasien des premières décennies suivant sa mort, et cela semble s'avérer, il est alors abusif de parler d'hétérodoxie concernant la distinction sémantique d'Hervé de Nédellec.

Afin de rendre manifestes les divergences théoriques des maîtres dominicains au regard de la distinction entre l'être et l'essence au tournant du XIV^e siècle, sont sommairement présentées, au neuvième et dernier chapitre « Absence de consensus dominicain », les positions de Thomas de Sutton, de Jean Quidort et de Dietrich de Freiberg sur cette question. Ce survol est en outre l'occasion de cerner l'attitude des trois théologiens à l'égard de la position thomasienne. Thomas et Jean, s'ils adoptent une posture réaliste, embrassent la distinction thomasienne de façon mitigée. Dietrich, en revanche, la rejette en la citant dans le texte. Le dominicain allemand, qui défend une distinction sémantique entre l'être et l'essence, vise cependant plus largement une approche philosophique qui ne se réduit pas à la distinction réelle et dont la cible n'est pas exclusivement Thomas d'Aquin. Le fait que Dietrich ne subit pas de sanctions, mais se vit plutôt confier des tâches importantes au sein de l'Ordre en dépit de sa prise de position franche à l'égard de la distinction réelle, de pair avec la défense toute relative de la position thomasienne par les tenants dominicains de la distinction réelle contribue à étayer la thèse de l'exclusion de la distinction réelle entre l'être et l'essence adoptée par Thomas d'Aquin du patrimoine visé par les ordonnances d'enseignement de cette période. Se voient aussi confirmées par l'examen de la distinction théodorienne entre l'être et l'essence, l'influence modistoaverroïenne de la distinction sémantique et son opposition à une approche avicennisante de la distinction entre l'être et l'essence.

PREMIÈRE PARTIE – HERVÉ DE NÉDELLEC SUR LE RAPPORT ENTRE L'ÊTRE ET L'ESSENCE

Chapitre 1 – État de la question

Hervé de Nédellec occupa la chaire de théologie des dominicains de l'Université de Paris de 1307 à 1309 et peut-être encore de 1316 à 1318. Il fut élu prieur de la Province de France en 1309, puis maître général de l'ordre en 1318¹. C'est l'époque où l'ordre des Prêcheurs cherche à valoriser le patrimoine doctrinal de Thomas d'Aquin, qui a été entaché par différentes condamnations d'ordre institutionnel et divers écrits polémiques². Comme des critiques viennent aussi de l'interne, les chapitres généraux dominicains émettent périodiquement des prescriptions relatives à la défense et à la mise en valeur de la pensée de Thomas³. Si Hervé de Nédellec est connu comme un ardent pourfendeur de Durand de Saint-Pourçain, dominicain qui ne dissimulait pas sa dissidence au regard de nombreuses thèses thomasiennes, il semble lui-même s'inscrire en faux au regard de plusieurs points doctrinaux caractéristiques de la pensée de son illustre confrère. C'est vraisemblablement le cas pour la distinction entre l'être et l'essence dans la créature⁴. Quoique Thomas d'Aquin ne la discutât pas lui-même de façon étendue, l'attention qui fut accordée à cette question dans les décennies qui suivirent la mort de l'Aquinate est notable, culminant en 1286—1287, au plus fort de la controverse qui opposa sur ce point Henri de Gand, Gilles de Rome et Godefroid de Fontaines.

Quelques années plus tard, Hervé de Nédellec consacra, entre autres, une importante étude à la question, le *De esse et essentia*, soit le deuxième volume du *De quattuor materiis*,

¹ Cf. Guimarães (1938, pp. 5-81), pour les notes biographiques relatives à Hervé de Nédellec. Pour un aperçu des œuvres d'Hervé, cf. Hauréau (1914, pp. 314-351) ; Kaeppli (1975, pp. 231-245) ; Weijers (2001, pp. 7-81).

² Notamment les condamnations doctrinales d'Étienne Tempier (Paris, 1270 et 1277) dont certaines thèses condamnées incriminent plus ou moins directement des points doctrinaux thomasiens, la condamnation doctrinale de Robert Kilwardby (Oxford, 1277), dominicain et évêque de Cantorbéry, et le *Correctorium fratris Thomae* (1278, adopté par le chapitre général de l'ordre des Franciscains de Strasbourg en 1282) de Guillaume de la Mare. Cf. Iribarren (2008), pp. 43-44. Pour les thèses condamnées que l'on retrouve chez Thomas d'Aquin, cf. Hissette (1982) ; Wippel (1995c) et Wippel (1995b).

³ Pour les efforts de valorisation de la pensée de Thomas par l'ordre des dominicains, cf. *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. 2, p. 38 (chapitre général de 1309) ; pp. 64-65 (1313) ; pp. 72 et 81 (1314) et pp. 93-94 (1316), signalé par Iribarren (2008, p. 47, n. 21).

⁴ À chaque fois que le français s'y prête, les termes latins seront traduits littéralement. « *Esse* », « *essentia* » et « *ens* » sont ainsi rendus par « être », « essence » et « étant ».

ouvrage polémique dirigé contre Henri de Gand, théologien séculier à l'Université de Paris entre 1276 et 1292 (König-Pralong 2006, p. 20). Dans la perspective gandéenne, l'être d'essence et l'être d'existence sont considérés comme des relations de la créature à Dieu, respectivement, à sa cause exemplaire et à sa cause efficiente. Le rapport à la cause exemplaire se conçoit comme ajouté à la *ratio* de l'essence de la créature. Comme l'essence de la créature a un être éternel dans l'intellect divin avant d'avoir un être d'existence dans la réalité extramentale, l'être et l'essence ne sont pas totalement coextensifs et ne se prédisent donc pas réciproquement l'un de l'autre comme le défini se prédique du définissant et réciproquement. La différence intentionnelle ou intermédiaire d'Henri de Gand se comprend en fonction de cette non réciprocity relative de la prédication de l'être et de l'essence⁵. La position qu'Hervé retient comme la plus probable au regard de la distinction entre l'être et l'essence de la créature dans le *De esse et essentia* se présente comme opposée à la position que l'on attribue généralement à Thomas d'Aquin sur la question. Dans la mesure où Hervé a assumé à plusieurs niveaux la défense de la mémoire de son illustre confrère, en honorant les plus hautes fonctions de l'ordre des Prêcheurs alors que celui-ci affichait une ferme volonté de promotion de la pensée de Thomas, en œuvrant vivement, tant par la censure que par la réfutation, à la correction de Durand de Saint-Pourçain et en jouant un rôle de premier ordre dans la canonisation de Thomas d'Aquin, cette divergence doctrinale est pour le moins remarquable.

Au regard de ces considérations, l'intérêt pour un examen approfondi de la position d'Hervé de Nédellec sur la question du rapport de l'être et de l'essence est triple :

- 1) identifier les influences doctrinales de la position d'Hervé afin de contribuer à une meilleure connaissance des ontologies adoptées au tournant du XIV^e siècle à l'Université de Paris et leurs filiations ;
- 2) enrichir la connaissance de l'ontologie d'Hervé en vue d'une meilleure compréhension des autres aspects de sa pensée, notamment sa théorie de l'intentionnalité et sa position sur les universaux ;
- 3) documenter ce que l'on désigne chez les dominicains comme la première école thomiste et fournir des éléments nouveaux en vue d'une histoire plus complète des censures, contre censures et de leurs effets dans la production intellectuelle de la même époque.

⁵ Cf. éd. de Rijk, §18, 29 et *infra*, chapitre 2, section « *Determinatio*, seconde partie : contre la conception gandéenne de l'être d'essence et de l'être d'existence », §1 et 6.

Deux études substantielles, qui sont aussi des éditions du texte, ont été produites sur le *De esse et essentia* d'Hervé de Nédellec, soit *The Notion of Being in Hervaeus Natalis : Text and Study* d'Elliott Bernard Allen (1958) et *Hervaeus Natalis O.P. De quattuor materiis sive Determinationes contra magistrum Henricum de Gandavo, De materia et forma. A Critical Edition from Selected Manuscripts, vol. II : De esse et essentia* de Lambert Marie de Rijk (2013). Allen a par ailleurs repris et développé certaines conclusions de son opus dans un article paru en 1960 : « Hervaeus Natalis : An Early "Thomist" on the Notion of Being ». Władysław Śeńko a encore consacré deux articles à la question de la distinction de l'être et de l'essence chez Hervé de Nédellec, qui contiennent aussi des éditions ou transcriptions de textes hervéens, à savoir « Les opinions d'Hervé de Nédellec au sujet de l'essence et de l'existence » (1961) et « *De ente et essentia* » (1970). Avant de procéder à un examen systématique de la position d'Hervé de Nédellec sur la distinction entre l'être et l'essence, je propose donc de colliger des résultats de ces études et d'en signaler les limites⁶.

Elliott B. Allen, *The Notion of Being in Hervaeus Natalis : Text and Study*

The Notion of Being in Hervaeus Natalis est une dissertation doctorale présentée à l'Université de Toronto en 1958. Celle-ci se présente en deux volumes, dont le premier correspond à l'étude doctrinale du *De esse et essentia* d'Hervé de Nédellec et le second volume, à l'édition critique du texte à l'étude. L'exposé du *De esse et essentia* d'Allen reprend essentiellement la structure du traité d'Hervé, à savoir :

- 1) la présentation sommaire de cinq questions quodlibétiques d'Henri de Gand ayant trait à la distinction entre l'être et l'essence dans les créatures⁷ ;

⁶ Je me limiterai ici aux travaux portant spécifiquement sur la distinction hervéenne entre l'être et l'essence. Pourront en outre être considérées, afin de bonifier la présente restitution de l'ontologie d'Hervé de Nédellec, les études suivantes : le vol. I de l'édition de Rijk (2011), qui porte sur le *De formis* et le *De unitate formae substantialis in eodem supposito* d'Hervé, le chapitre sur l'individuation de Mark Henninger « Hervaeus Natalis (b. 1250/60 ; d. 1323) and Richard of Mediavilla (b. 1245/49 ; d. 1302/07) » (1994), celui d'Édouard Weber « La démonstration de l'existence de Dieu chez Hervé de Nédellec et ses confrères Prêcheurs de Paris » (1984), « Les idées divines selon Hervé de Nédellec » (2003), un article de Serge-Thomas Bonino, et finalement l'ouvrage *Hervaeus Natalis OP and the controversies over the real presence and transubstantiation* (1970) de Kenneth Plotnik.

⁷ Pour l'identification des questions d'Henri de Gand discutées par Hervé de Nédellec dans le *De esse et essentia*, cf. Allen (1958, pp. 20-22) : 1) *Quod. I*, q. 9 : « Utrum esse creaturae realiter differat a sua essentia » ; 2) *Quod. III*, q. 9 : « Utrum aliqua essentia se habeat per indifferentiam ad esse et non esse » ; 3) *Quod. X*, q. 7 : « Utrum ponens essentiam creaturae esse idem quod suum esse possit salvare creationem » ; 4) *Quod. X*, q. 8 : « Utrum sit aliud esse existentiae accidentis ab esse subjecti » ; 5) *Quod. XI*, q. 3 : « Utrum in creatione compositi ex materia et forma educibili de potentia materiae forma debeat dici magis creari quam materia ».

- 2) l'exposé de la position d'Hervé sur cette distinction ;
- 3) le traitement des difficultés soulevées dans les questions d'Henri de Gand résumées dans la première partie du traité ou, autrement dit, les implications de cette position au regard de différentes questions liées à la distinction de l'être et de l'essence (Allen 1958, pp. 27-28).

Plutôt que de se mouler à la forme dialectique du texte d'Hervé, Allen procède par des exposés suivis sur les différents thèmes abordés dans chacune des trois parties de l'opus d'Hervé. C'est ainsi que la présentation des questions d'Henri de Gand se décline en quatre rubriques, soit a) la nature de la distinction entre l'essence et l'existence ; b) la neutralité de l'essence au regard de l'existence ; c) la création et l'existence et d) l'être substantiel et l'être accidentel et que la troisième partie se divise en a) « Created being as participated » ; b) « Created being as composite » et c) « Created being as potential ». La seconde partie de l'ouvrage reprend a) la critique qu'Hervé fait de la notion d'essence d'Henri de Gand et b) la doctrine même d'Hervé sur l'être et la nature de la distinction entre l'essence et l'esse. À la suite de l'exposé de la position d'Hervé, Allen diverge du strict exposé du *De esse et essentia* et insère c) l'examen d'extraits des *Quaestiones in <libros> Sententiarum* d'Hervé portant sur l'unité de l'être dans le Christ (*In III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3) et sur l'infinité de la perfection divine (*In I Sent.*, d. 43, q. 1)⁸. L'étude doctrinale se clôt sur la récapitulation des différents résultats obtenus au cours de l'exposé.

L'édition critique du *De esse et essentia* d'Hervé de Nédellec et la présentation de la position hervéenne de la distinction de l'être et de l'essence

Quatre éléments sont principalement à retenir des travaux d'Allen et, en premier lieu, l'accès au *De esse et essentia* d'Hervé de Nédellec qu'offrent l'édition critique du texte, lequel n'était jusqu'alors disponible que dans les témoins manuscrits⁹, ainsi que la formulation de la position générale du dominicain sur la distinction entre l'être et l'essence. Dans la créature, les termes « essence », « étant » et « être » signifient de façons différentes une même chose, de la même manière que « lumière », « ce qui luit » et « luire » signifient différemment une même

⁸ Ce sont les sections portant sur les *Questions du Commentaire aux Sentences* d'Hervé qui ont été reprises dans Allen (1960).

⁹ Ont été considérés pour l'édition du texte, cinq des huit manuscrits répertoriés par Glorieux (1925, vol. I, p. 200) et par Doucet (1954, p. 43), mentionnés par Allen (1958, p. 22), à savoir : Worcester Cathedral, F. 69 (fol. 280 vb - 296 va) (base de l'édition) ; Cambridge, Gonville and Caius College, 3<02>-516 (fol. 22 rb - 40 vb) (de Rijk [2013, p. CLX] signale une erreur dans la numérotation : au lieu de 320-516 rapporté par Allen, on doit lire 302-516) ; Paris, Nat. lat. 3157 (fol. 23 ra - 39 rb) ; Vatc. (*sic*) lat. 859 (fol. 34 rb - 48 rb) ; Klosterneuberg 329 (fol. 203 rb - 219 va) (XIV^e s.).

chose¹⁰. L'essence est ce par quoi l'étant est étant formellement, c'est-à-dire ce par quoi quelque chose est étant ; l'étant est ce qui a ou possède une essence, alors que l'être est l'actualité de l'essence possédée par l'étant, le verbe ayant comme fonction de signifier l'union du prédicat et du sujet, à savoir la possession du prédicat par le sujet¹¹. Allen mentionne à un point l'explication de cela : du moment où quelque chose est constitué par les principes que sont la forme et la matière, cette chose existe. Outre l'action d'une cause efficiente garante de l'information de la matière par la forme, aucun autre principe n'est requis pour rendre compte du réel¹². C'est sur la base de divergences marquées au regard de leurs ontologies respectives qu'Hervé rejette la distinction intentionnelle d'Henri de Gand, selon laquelle l'être d'existence est conçu comme une relation réelle au Créateur, et la distinction réelle de Gilles de Rome, pour qui l'être est conçu comme réellement autre que l'essence, tel l'acte diffère au regard de la puissance qu'il actualise.

La caractérisation de la position hervéenne de la distinction de l'être et de l'essence

La caractérisation de l'ontologie d'Hervé comme essentialiste et celle de sa distinction de l'être et de l'essence comme logique ou d'ordre grammatical doivent aussi compter parmi les

¹⁰ « *Essentia* and *esse*, like *lux* and *lucere*, signify the same reality ; they differ, not because they intend diverse objects of really distinct aspects of the real, but only in the way in which they signify. », Allen (1958, p. 104).

¹¹ Cf. Allen (1958, p. 103) ; « Rather, to be a being is quite to have or to possess an essence, which essence is the formal principal constitutive of being as such, that which a being is formally a being : ... *essentia... dicit illud quo formaliter ens est ens* (83, 86) ... *essence (sic) significat ut quo aliquid est ens* », Allen (1958, pp. 102-103) ; cf. éd. Allen, p. 87 ; « essence signifies that by which a thing is formally a being (*essentia significat illud quo aliquid formaliter est ens*) ; *esse* signifies the actual having or possessing of an essence (*esse vero significat habere essentiam vel convenire sibi habere essentiam, sive sibi quod sit illud quo aliquid est ens*) », Allen (1958, p. 105) ; éd. Allen, p. 85 ; « A being (*ens*) [...] is simply that which 'has' or 'possesses' an essence, while *esse* designates the actuality of the essence as possessed by the being. », Allen (1958, p. 103) ; « For Hervaeus, *esse* signifies nothing else than the essence itself in its relationship to the thing which possesses it and is thereby constituted a being (*ens*). », *idem* ; « The term *esse* designates this precisely because the function of the verb *est* is to signify the union of predicate and subject, the possession, as it were, of the predicate by the subject. », *idem* ; « So it is that to be is nothing more than for something to have an essence ; if a thing is constituted as a being, it is in virtue of its possession of an essence. This is exactly equivalent to saying that to be is for anything to be that which it is. », *idem*, cf. éd. Allen, pp. 83-86 ; « the 'is' has no existential reference over and above its copulative function of signifying that a given essence is, in fact, actually possessed by a subject. », Allen (1958, p. 108) ; éd. Allen, pp. 87-88.

¹² « Now the act which makes the material composite to be is precisely the substantial form from which, unable to subsist through it self, needs matter as its receiving subject. The composite substance, constituted as such by matter and form, needs only the causal action of an agent in order to be in act. In others words, when an agent constitutes the substance in virtue of its matter and form, nothing more is needed in order to make that substance be or exist. Supposing the action of an extrinsic efficient cause, the composite substance needs only its own essence and the constitutive principles of that essence in order to be. But it is clear that such a substance cannot be without *esse*. It follows, therefore, that *esse* does not in any way signify anything diverse from the essence and essential parts of the composite substance : *Ergo esse non dicit aliquid diversum ab essentia substantiae completae et partibus ejus*. » Allen (1958, pp. 109-110) ; éd. Allen, pp. 88-89.

conclusions revendiquées par Allen, quoiqu'il n'évoque que très rapidement ces éléments dans la conclusion générale de l'ouvrage. Allen y euphémise en effet que la conception de l'étant créé d'Hervé est dite de toute évidence ne pas être dans la perspective existentialiste caractéristique de Thomas d'Aquin (p. 178) et avoir en commun avec l'approche de Siger de Brabant et de Godefroid de Fontaines de favoriser l'analyse grammaticale (p. 179). Allen énonce néanmoins à plusieurs reprises ces mêmes idées dans le corps de sa dissertation doctorale¹³. L'essentialisme d'Hervé consiste à nier que, dans la créature, l'être soit un principe ontologique distinct de l'essence ou, autrement dit, à refuser qu'il y ait un ordre existentiel irréductible à l'ordre des essences comme le supposent les tenants de la différence réelle. Quant à la caractérisation de la distinction de l'être et de l'essence d'Hervé comme d'ordre logique ou grammatical, elle découle de cela qu'Hervé estime que l'être et l'essence ne diffèrent pas réellement, mais qu'« être » et « essence » diffèrent simplement selon le mode de signifier : dans la perspective retenue par Hervé, « essence » et « être » signifient une même chose, mais de différentes façons. « Être » signifie de façon verbale ce qu'« essence » signifie autrement¹⁴.

¹³ « Although the discussion <sur la distinction réelle> is not prolonged, Hervaeus does give a clear indication of the only way in which he could possibly understand such a distinction. He immediately thinks in terms of a distinction within the essential order ; the possibility of one between two principes of different orders is not mentioned. », Allen (1958, p. 100) ; « To exist, then, is not to exercise an act irreducible to the order of essence ; it is rather for a thing to be an actual being insofar as it is actually constituted as that which it is by its essence. », p. 104 ; « It is immediately obvious that for Natalis, everything in being pivots around essence, which is the ontological nucleus of the real. To be a being, an *ens*, is to have or possess essence. The latter, the formal constitutive of being, is thus the inner spring of all that is real and actual in the creature. *Esse*, on the other hand, is a factor entirely relative and subordinate to essence. But even this is too strong, for *esse* is nothing but the essence itself, considered as actually present and constitutive of the being of the creature. », pp. 112-113 ; « Hervaeus, in the course of the *Sentences*, handles metaphysical problems from a distinctly essentialist point of view, that is, in a perspective in which essence quite definitely holds the primacy within being. », pp. 117-118.

¹⁴ « Before we come with Hervaeus to the direct discussion of the real distinction, however, we must let him tell us, mostly by way of a sort of grammatical analysis, the precise meaning which he attaches to the key terms in which he formulates his philosophy of being, especially *ens*, *esse*, and *essence*. », Allen (1958, p. 102) ; « When he directly faces the problem, Natalis begins by repeating with more care and detail the kind of linguistic or grammatical analysis that has just been described. He notes once again the primacy meaning of his terms ; essence signifies that by which a thing is formally a being (*essentia significat illud quo aliquid formaliter est ens*) ; *esse* signifies the actual having or possessing of an essence (*esse vero significat habere essentiam vel convenire sibi habere essentiam, sive sibi quod sit illud quo aliquid est ens*). When the relationship of 'having', which a verb signifies from its very way of signifying as a verb, is signified by a noun, the noun existence (*existentia*) is substituted for the verb *esse*. From this noun is derived the verb, 'to exist' (*existere*). », Allen (1958, p. 105), éd. Allen, p. 85 ; « Thus the Hervaean metaphysics of created being involves the direct denial of any distinction between essence and *esse*. Any distinction between the two principles is confined to a grammatical, or at most, a logical one. As a matter of fact, there is present in the *De esse et essentia* a marked tendency to regard the entire problem as one concerning the signification of terms. There is an implicit assumption that an analysis of the way in which these terms, *essentia* and *esse* signify, will reveal the extra-mental status of their referents. According to Hervaeus, *ens* is *habens essentiam*, *essentia* is what is possessed, and *esse* the

L'identification des influences dites averroïssantes de Siger de Brabant et de Godefroid de Fontaines au regard de la distinction hervéenne de l'être et de l'essence

La filiation de la position d'Hervé de Nédellec aux positions averroïssantes de Siger de Brabant et de Godefroid de Fontaines serait le troisième élément de la thèse d'Allen à retenir. Quoique cette analyse ne soit pas développée de façon suivie dans le corps de la thèse, plusieurs éléments autorisent ce rapprochement selon ce que conclut Allen :

- 1) Le rejet de toute distinction réelle ;
- 2) L'opposition à l'intégralité de l'approche gandéenne de la distinction entre l'être et l'essence ;
- 3) La réduction de l'étant créé à des éléments assimilés à l'ordre essentiel (substance, accident, matière et forme) ;
- 4) la prééminence d'une approche de type grammatical¹⁵.

actual possessing of an essence. The term *esse*, signifying as a verb, seems to denote merely the factual status of an essence — that it is 'had' or possessed, a status indistinguishable in reality from the very essence itself, because essence, by definition, is something 'had' or possessed by a being. The term *esse* merely assures us of the fact that a being has indeed an actual essence (else it would not be a being). In others words, *esse* signifies that a being is indeed actual and is actually what it is because it possesses in act that whereby is formally a being, that is, its essence. », Allen (1958, pp. 111-112).

¹⁵ Cf. Allen (1958, p. 179). « Hervaeus Natalis has here, in a classical Averroistic manner, eliminated from the ontological structure of the finite being any fonction for *esse* as diverse from and forming a real composition with the essence of the material thing. He insists that the substance is not at all to be considered as the subject of being (*esse*). There is indeed such a subject, in potency to being absolutely, but this is nothing but prime matter, the subject of the substantial form through which it has actual being in the composite. Nor is this statement to be interpreted as if prime matter were in potency only to the being of essence (*esse essentiae*). No, prime matter is in potency to that being by which a thing exists *in rerum natura* through the action of an agent. The actuality which the substantial form imparts to prime matter is that of actual existence. (89-90) », p. 110 ; « The entire position presented in the *De esse et essentia* may be very justly summed up in the words intended to formulate the doctrine of Siger of Brabant :

The whole argumentation of Siger obviously entails that the actuality of substance as such be the whole of the actuality of being as such. In such a world, to be substance, that is, either a pure form, if the substance at stake be an incorporeal one, or a substantial unit of matter and form, if the substance at stake be a corporeal one. In both cases, substances are in virtue of their forms, which is act by definition, and, since there is nothing above act, the whole reality of any given being is completely accounted for by the actuality of its very form.

It would seem that Hervaeus, faced with the alternative positions of Henry and Giles, has turned to what might be termed an Averroistic approach to the problem of the nature of the distinction between essence and *esse*. While he does not identify his sources, it is evident that Natalis' position belongs in the general doctrinal current associated with such prominent names such as Siger of Brabant and Godfrey of Fontaines. In general such thinkers refused to see anything between essence and *esse* beyond a distinction of reason, or a distinction according to the 'ways of signifying' of the terms *essentia* and *esse*. In extra-mental reality, that is, within the creature, there is present no objective distinction between, or composition of, essence and an act of being. Essence and *esse* signify merely different ways of conceiving and expressing the solid block which is the created substance. », pp. 113-114. Le texte cité est de Gilson (1952², p. 66).

Pour étayer cette comparaison, Allen reprend de Gilson une caractérisation de la position de Siger de Brabant sur la distinction entre l'être et l'essence¹⁶ et cite en note ces deux extraits de *Quaestiones in Metaphysicam*, q. 7 de l'artien :

esse significat essentiam per modum actus maximi, sed convenit substantiae rei habere naturam et modum actus secundum quod effectus Primi Principii

Ad illud Boethii dicendum quod differt quod est et esse, sed non differunt ita quod hoc sit additum essentiae illius, sed differunt in modo significandi¹⁷.

L'antinomie des positions thomasienne et hervéenne de la distinction de l'être et de l'essence

Le quatrième élément notable de la contribution d'Allen à la connaissance de l'ontologie d'Hervé de Nédellec concerne l'évaluation de la conformité de la position hervéenne à la position de Thomas d'Aquin. Alors que les opinions de la réception tardive d'Hervé qu'Allen recense en introduction sont prudentes quant au jugement porté sur Hervé — Hauréau¹⁸, de Wulf¹⁹ et Gilson²⁰ parlent du thomisme éclectique d'Hervé, Grabmann²¹ et de Wulf²² voient somme toute Hervé comme un défenseur de la pensée de Thomas (Allen 1958, pp. 12-15), Allen doute de la possibilité même de qualifier Hervé de thomiste, tant sa position sur la distinction entre l'être et l'essence est incompatible avec la position thomasienne (p. 180). La doctrine qu'Hervé développe en rejetant les positions d'Henri de Gand et de Gilles de Rome dans son *De esse et essentia* ou celle que l'on trouve exposée sur des questions connexes dans ses *In Sent.* est en effet inconciliable, affirme Allen, avec la position sur la métaphysique existentialiste qu'il attribue à Thomas (pp. 177-178, 180). Cela procède premièrement du raisonnement que les positions sur la distinction entre l'être et l'essence d'Hervé de Nédellec et de Gilles de Rome sont antinomiques, en supposant que la position de Gilles de Rome soit assimilable à celle de Thomas d'Aquin²³.

¹⁶ Cf. *idem*.

¹⁷ Éd. Graiff, pp. 19 et 20. Extraits signalés par Allen (1958, p. 114, n. 7).

¹⁸ Cf. Hauréau (1880, vol. II, p. 238), signalé dans Allen (1958, p. 13, n. 45).

¹⁹ Cf. De Wulf (1947⁶, vol. III, p. 59), mentionné par Allen (1958, p. 13).

²⁰ Cf. Gilson (1955, p. 747), cf. extrait cité par Allen (1958, pp. 13-14).

²¹ Cf. Grabmann (1924, p. 34), signalé dans Allen (1958, p. 13).

²² Cf. *op. cit.*

²³ « What is immediately evident <en abordant la section dans laquelle Hervé expose la position qu'il retient sur la distinction de l'être et de l'essence> [...] is his complete rejection of the Ghentian's approach. What will emerge now will be also his denial of the doctrine of Giles of Rome, and, at least by implication, of any theory upholding a real distinction between essence and esse. », Allen (1958, p. 101). Cf. pp. 102 et 115 pour la mention du rejet de la position de Gilles de Rome par Hervé de Nédellec.

Allen déclare encore la position retenue par Hervé de Nédellec inconciliable avec celle de Thomas d'Aquin sans cependant faire intervenir la considération de la position de Gilles de Rome sur la question²⁴. Une troisième voix argumentative à l'effet de l'opposition entre les perspectives ontologiques d'Hervé et de Thomas d'Aquin consiste à montrer qu'Hervé ignore l'ontologie de la distinction réelle dans deux questions tirées de ses *Quaestiones in <libros> Sententiarum*, soit des questions portant sur l'unité de l'être du Christ (*In III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3) et sur la puissance divine (*In I Sent.*, d. 43, q. 1). Celle-ci procède du présupposé implicite selon lequel les principes d'une telle ontologie seraient susceptibles d'être à l'œuvre dans la solution qu'Hervé présente à ces questions. Allen reprend cet examen dans « Hervaeus Natalis : An Early "Thomist" on the Notion of Being » (1960) en bonifiant la section sur l'être du Christ.

L'inesse de la nature du Christ

Afin de rendre compte de l'unité de l'être du Verbe incarné, Hervé distingue le *subsistere* (être par soi) de l'*inexister* ou *inesse* (exister dans un autre). L'être de la nature humaine est dans le Christ selon le mode de l'*inexister*, parce que la nature humaine n'existe dans le Christ que par sa relation à un autre. Selon Allen, l'*esse* est ainsi conçu comme un mode, un statut ou une détermination d'une nature plutôt que comme un acte existentiel. L'impression de l'être entendu comme une sorte de qualité, de statut ou de détermination est amplifiée, toujours selon Allen, par l'identification par Hervé de l'*esse simpliciter* et du *subsistere* (1958, pp. 120-122 ; 1960, p. 6). Hervé défend, selon Allen, une pluralité d'êtres dans le Christ (1960, p. 7).

Hervé estime partagée par Thomas l'idée qu'un être de la nature humaine demeure dans le Christ (1960, p. 7). Allen nie que l'on trouve la confirmation de cela dans l'article de Thomas auquel renvoie Hervé (*Quodl. IX*, q. 2) : de fait, alors qu'Hervé attribue la conclusion qu'il n'y a qu'un seul *esse personale* dans le Christ, Thomas parlerait plutôt à cet endroit de l'unique *esse substantiale* du Christ, en dépit de son multiple être accidentel. Thomas affirme par ailleurs que si l'on pose que l'humanité est séparée de la divinité, il y aurait deux *esse*, ce qui est contraire à

²⁴ « Whether he recognized any theory of a real composition other than that of Giles of Rome is very doubtful ; what is not in doubt, at least in the *De esse et essentia*, is that Hervaeus exhibits an understanding of the nature of finite being which completely eliminates any such composition. », Allen (1958, pp. 101-102) ; « Thus the Hervaean metaphysics of created being involves the direct denial of any distinction between essence and esse. », pp. 111-112. « In any event, what is certain is that Hervaeus Natalis, when he composed the *De esse et essentia*, knew the Aegidian doctrine of the real distinction, and that his own doctrine not only diametrically opposed of Giles of Rome, but also any notion of a more than logical distinction between essence and esse. Explicit in the Hervaean position is a total rejection of any acceptance of esse as existential act distinct from essence and irreducible to the essential order. », p. 116.

la position d'Hervé. Celui-ci signale encore l'idée de Thomas (*ST III^a*, q. 17, a. 2) que la nature humaine a été assumée dans l'unité du suppôt du Christ, ce qui ne peut être admis sans supposer l'unité de l'*esse simpliciter suppositi* ou *personale*. Comme concevoir une union accidentelle entre le suppôt du Christ et la nature humaine entraînerait un double *esse simpliciter* du Christ, Hervé déduit que Thomas conçoit l'union de l'être de la nature humaine au suppôt du Christ sur le mode de l'*inesse*, et que l'être de la nature humaine demeure selon ce mode dans le Christ (Allen 1960, pp. 8-9). Allen signale que l'Aquinat ne nie pas explicitement, dans le texte de la *Somme*, qu'un *esse humanae naturae* demeure dans le Christ, mais n'y mentionne pas non plus d'*inesse*. Selon Thomas, l'*esse* appartient à l'hypostase et à la nature, mais il appartient à l'hypostase ou au suppôt comme à ce qui est ou qui a l'*esse*, alors qu'il appartient à la nature comme ce par quoi quelque chose a l'*esse*. Il n'advient au Fils aucun nouvel *esse personale* selon la nature humaine, mais seulement une nouvelle relation de l'*esse personale* préexistant à la nature humaine ; de cette façon, le Verbe incarné est dit subsister non seulement selon la nature divine, mais aussi selon une nature humaine. Il ne se trouve d'ailleurs chez l'Aquinat aucune mention d'un *esse* propre à la nature humaine qui devrait rester propre à cette nature dans son union au Verbe (1960, pp. 9-10).

L'infinité de la puissance divine

Dans son *In I Sent.*, d. 43, q. 1, Hervé traite de la question de l'infinité de la puissance divine (au sens de l'infinité de pouvoir ou de perfection). La perfection infinie de la puissance divine vient de l'essence divine en laquelle elle est fondée et qui est elle-même illimitée et infinie en perfection. L'infinité de l'essence signifie qu'elle n'est limitée à aucun genre ni espèce, et que Dieu présente tout attribut qui suppose la perfection au sens absolu (Allen 1958, p. 125 ; 1960, p. 11).

Thomas fonde aussi la puissance divine dans l'essence divine, l'infinité de l'une étant liée à l'infinité de l'autre. Cependant, l'infinité de l'essence de Dieu n'est pas traitée comme l'ultime principe opérant dans l'établissement de l'infinité de la puissance divine. Si l'essence divine est infinie, c'est précisément parce que Dieu est son propre *esse*, un *esse* non reçu et non limité par aucun recevant. Pour la même question de l'infinité de la puissance divine, l'argument de Thomas procède ainsi (*In I Sent.*, d. 43, q. 1, a. 1) : Dieu est l'*esse* infini, donc il est nécessaire que sa puissance active soit infinie. Dans un agent, la puissance est en effet proportionnée au principe par lequel un agent agit. Puisque l'essence divine, par laquelle Dieu agit, est infinie, il s'ensuit que

son pouvoir est infini. L'infinité du pouvoir est immédiatement liée à l'infinité de l'essence, mais cette dernière est vue comme immédiatement dérivée de l'infinité de l'esse, qui en Dieu est non reçu et donc non limité par quelque sujet qui le recevrait (Allen 1958, p. 128 ; 1960, pp. 12-13).

Allen observe, par conséquent, que la raison de l'infinité de la puissance qu'Hervé expose se retrouve ainsi comprise dans celle que Thomas présente ; l'omission d'arguments procédant selon l'infinité de l'être divin ne permet pas de conclure à l'essentialisme d'Hervé, mais indique une tendance, affirme l'auteur, qui ne saurait être vérifiée que par une étude approfondie des textes.

Dans sa dissertation comme dans son article, Allen vient à la conclusion que le traitement qu'Hervé réserve aux questions de l'unité de l'être du Christ et de la perfection divine, quoiqu'il ne s'oppose peut-être pas comme tel aux opinions de Thomas sur ces mêmes questions, semble ignorer la position existentialiste associée à Thomas ou, pour le moins, ne s'inscrit pas typiquement dans le cadre d'une telle position (1958, pp. 122, 128-129 ; 1960, pp. 3-4, 10-13). Les résultats de l'examen des questions du *Commentaire aux Sentences* d'Hervé de Nédellec constituent l'ultime argument qu'Allen présente à l'effet de l'antithomisme de l'ontologie d'Hervé.

Autres résultats d'Allen

Outre ces quatre éléments que l'on doit principalement retenir de la thèse d'Allen, on doit aussi mentionner sa contribution quant à l'attribution à Hervé de Nédellec du *Quodlibet VII* de l'édition de Venise. Au moment où écrit Allen, l'ensemble des quodlibets dits mineurs, imprimés à la suite des quatre premiers quodlibets d'Hervé de Nédellec dans l'édition de Zimara (1513), est considéré d'attribution douteuse²⁵. Allen porte à l'attention de son lectorat un extrait du *Quodlibet VII*, q. 8 qui reprend sensiblement les éléments caractéristiques de la position hervéenne sur la distinction entre l'être et l'essence (p. 117, n. 15), ainsi que la question 10 de ce même quodlibet, qui présente une objection similaire à la principale critique qu'Hervé formule à l'endroit de la relation réelle que suppose l'esse *essentiae* d'Henri de Gand²⁶.

²⁵ Cf. Glorieux (1925, vol. 1, pp. 205-206), mentionné par Allen (1958, p. 10, n. 38).

²⁶ L'objection soulevée est la suivante : si toute causalité efficiente était retranchée, comme le propose Henri de Gand, il ne resterait qu'une relation de raison de la créature à son Créateur. En effet, rien n'existe du fait d'un rapport à sa similitude en Dieu, mais plutôt du seul fait de son existence actuelle, cf. Allen (1958, pp. 90-91).

Il semble aussi pertinent de mentionner qu'Allen ne note, dans *De esse et essentia* d'Hervé de Nédellec, aucune évidence textuelle de la connaissance de la position de Thomas sur la distinction entre l'être et l'essence de la créature par l'auteur (pp. 101-102 et 115-116).

Finalement, Allen souligne l'attitude évasive d'Hervé dans ses *Quaestiones in <libros> Sententiarum*, alors que se présentent des occasions de se positionner au regard de la distinction réelle entre l'être et l'essence²⁷.

Limites de l'étude d'Allen

Nonobstant l'importance de la contribution d'Allen à la connaissance de l'ontologie d'Hervé de Nédellec, je me permets d'en signaler les limites suivantes, comme autant d'avenues pour compléter le travail déjà réalisé par ce chercheur.

Allen énonce la position d'Hervé, mais ne l'explique pas. Il paraphrase le texte du *De esse et essentia*, mais sans expliciter les principes qui y sont énoncés. Il affirme aussi l'incommensurabilité de la position hervéenne au regard des positions d'Henri de Gand, de Gilles de Rome et de Thomas d'Aquin et signale les éléments divergents des positions sans montrer en quoi ils sont principes de l'incommensurabilité des positions²⁸. Cette pratique s'observe aussi dans la comparaison des textes d'Hervé et de Thomas sur l'être du Christ : Allen expose sommairement les positions en présence, mais n'indique pas précisément en quoi le traitement hervéen se qualifierait d'essentialiste en comparaison au traitement thomasienn de la même question. Autrement, Allen mentionne l'aspect grammatico-logique de l'analyse hervéenne de la distinction de l'être et de l'essence, mais n'expose pas cette analyse de façon détaillée. Cela suffit pour situer l'approche d'Hervé dans la lignée de celles de Siger de Brabant et de Godefroid de Fontaines, mais ne permet pas de rendre compte de façon satisfaisante de cette approche.

Par ailleurs, les éléments présentés des positions de Gilles de Rome, de Thomas d'Aquin et de Siger de Brabant, quoiqu'ils puissent être considérés comme représentatifs de la pensée des auteurs, sont des plus ténus, alors qu'Allen cherche à rendre manifeste soit la radicale

²⁷ Cf. Allen (1958, pp. 17-18 et 117). Cf. p. 117, n. 14 pour les extraits de ces lieux, cf. *infra*, notes 30 et 31. Cf. Guimarães (1938, p. 18), pour l'opinion qu'Hervé évite de prendre position sur la distinction dans son *In I Sent.*, d. 8, q. 1 (éd. Venise 1505, fol. 23).

²⁸ Il est par ailleurs à noter qu'Allen ne rapporte, du *De esse et essentia* d'Hervé, qu'une brève discussion de la position de Gilles de Rome, alors que le dominicain discute non seulement la distinction gandéenne, mais encore la distinction égidiennne à laquelle répond principalement Henri de Gand dans les questions de celui-ci qu'Hervé considère dans son *De esse*. Cf. Allen (1958, pp. 99-100) et éd. Allen, p. 82.

opposition d'Hervé avec les uns, soit sa claire similitude doctrinale à l'autre. En guise de comparaison de la position d'Hervé à celle de Siger de Brabant, Allen ne cite en effet qu'une caractérisation que Gilson fait de l'ontologie sigérienne et signale en notes quelques lignes de la question 7 des *Questions sur la Métaphysique* de l'artien. Aucun élément doctrinal de Godefroid de Fontaines n'est porté à l'attention du lectorat par Allen. De Gilles de Rome, Allen énonce la distinction entre l'être et l'essence ainsi que quelques principes corrélatifs et il mentionne que cette position est rejetée par l'adoption par Hervé d'une position adverse, sans cependant élaborer sur ce qui est précisément au principe de l'incompatibilité des deux postures.

Alors qu'Allen conclut sobrement, mais sans ambiguïté à l'antithomisme d'Hervé de Nédellec au regard de la distinction entre l'être et l'essence, ses conclusions excèdent leur démonstration. En effet, si, dans les articles des *Questions sur les Sentences* d'Hervé, les affirmations de l'auteur ne font pas intervenir des principes caractéristiques de l'ontologie existentialiste attribuée à Thomas, Allen affirme qu'elles ne sont pas pour autant opposées à ce qui pourrait être admis par Thomas. Le traitement qu'Hervé réserve à ses questions n'est pas typiquement thomasien, mais il n'est pas en contradiction avec un cadre thomasien et aurait pu être adopté par Thomas, selon ce qu'en dit Allen. On ne peut donc conclure à l'antithomisme d'Hervé sur la base des questions de son *In Sent.* examinées par Allen. Il est aussi à noter que la position de Thomas sur l'une des questions examinées par Allen, à savoir l'unité de l'être du Christ, ne fait absolument pas consensus ; elle est au contraire toujours l'objet de discussions tant les textes de Thomas qui la concernent donnent lieu à des interprétations diverses de sa position²⁹. Compter sur une comparaison sommaire des positions d'Hervé et de Thomas sur cette question en vue de conclure à la conformité ou à la divergence de l'ontologie des deux auteurs comme le fait Allen est par conséquent pour le moins hasardeux.

Finalement, la présentation de la position thomasienne de la distinction réelle tient en quelques formules elliptiques et une vague comparaison avec la position de Gilles de Rome, alors qu'Allen retient l'antinomie des ontologies thomasienne et hervéenne comme l'une des importantes conclusions de son étude.

²⁹ Cf. Gilson (1968), Wéber (1988), Cross (1996), West (2002), Houser (2013) et Olsen (2013). Allen évoque cette limite de son analyse, mais procède néanmoins à la comparaison des positions des deux auteurs sur ce point (1960, p. 10, n. 27).

Pour ce qui est des principales conclusions auxquelles parvient l'auteur, on peut dire de façon générale que leurs preuves doivent être étayées et leurs présupposés, explicités.

*Le caractère évasif des formules du *In Sententiarum**

Relativement à l'idée qu'Hervé éviterait de prendre position sur la distinction réelle dans le cadre de ses *Questions sur les Sentences*, Allen identifie neuf extraits de cette œuvre allant en ce sens (Allen 1958, p. 117, n. 14). Il est de fait remarquable que dans huit de ces extraits, le dominicain fait valoir qu'admettre ou non la distinction réelle entraîne la même conclusion³⁰. Le premier extrait cité laisse cependant plutôt transparaître la réticence d'Hervé à admettre la distinction réelle dans les créatures³¹. Allen affirme par ailleurs que le dominicain refuse de se prononcer sur la distinction dans *In I Sent.*, d. 8, a. 1, plaidant qu'il a amplement traité de cette question ailleurs (Allen 1958, p. 18)³². Il faut voir que la réponse magistrale du court article s'articule en deux temps. Dans un premier temps, Hervé développe légèrement la position initiale énoncée en premier lieu. Celle-ci se présente comme la distinction réelle de l'être et de

³⁰ « Et ideo concludo ex premissis quod in essentia omnis forme que recipit magis et minus est aliqua latitudo. Et non solum in esse : sed etiam in essentia, sive esse sit idem realiter cum essentia sive differat. », *In I Sent.*, d. 17, q. 4, a. 2, ad 4 (fol. 37 rb) ; « Modo dato quod in angelo non sit materia quae est potentia ad forma substantialem : tamen est secundum quosdam potentia ad esse : sed differt ab essentia et si non differt : tamen est ibi potentia ad esse accidentale », *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, ad 2 (fol. 8 rb) ; « Et sic ens actu et forma subsistens que est in potentia ad aliquem actum accidentalem sic potest dici materia. Nam materia sic dicta non oportet quod sit in potentia simpliciter : sed in potentia ad esse secundum quid, secundum quod dicimus quod accidentia habent materiam in qua sunt : et materiam sic dictam non est dubium esse in angelis sive differat essentia ab esse : essentia est ibi subjectum essendi. Si autem non differat ibi essentia ab esse : tamen substantia angeli differt a suis accidentibus : et est subjectum aliquorum accidentium differentium ab ea. », *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1 (fol. 8 ra) ; « Sed quicquid sit de differentia reali esse et essentiae istud non videtur mihi bene dictum », *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2 (fol. 4rb) ; « sed nulla natura substantialis creata potest esse sine suo proprio esse : quia sive esse realiter sit idem cum essentia sive non : non tamen potest dici quod esse proprium possit separari ab aliqua essentia cum sequatur eam intimius quam quaecumque propria passio cum sequatur suum subjectum », *In III Sent.*, d. 1, q. 1, obj. 2 (fol. 2 ra) ; « Quod autem positio sit impossibilis patet : quia vel esse est idem re : cum essentia vel non : si sic : ergo quot sunt essentiae realiter tot sunt esse. Si non : tunc esse se habebit ad essentiam que est forma et primus actus sicut quoddam actus secundus consequens ad actum primum : sicut etiam actus secundus qui est operatio sequitur ad actum primum qui est potentia », *In III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3 (fol. 6 rb - 6 va) ; « Quod autem non sit vera sic ostendo : quia aut esse est idem re cum essentia aut non. Si sic tunc... Si autem ponatur quod differant adhuc videtur idem sequi », *In III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3 (fol. 6 va) ; « Ad cuius evidentiam presupponenda sunt duo. Primum est quod si esse differt ab essentia : oportet... si autem ponatur quod esse non differat re ab essentia, adhuc sequitur idem. », *In II Sent.*, d. 13, q. 1 (fol. 19 rb).

³¹ « transeo : tum quia non est multum certum quod in creaturis differunt re esse et essentia : tum quia si ita esset non videtur quod essentia magis haberet plurificari per esse quam e converso », *In I Sent.*, d. 2, q. 4, a. 1 (fol. 13 rb).

³² « Et hoc sufficiat ad praesens quantum ad istum articulum, quia locutus sum diffuse de hoc alibi. », transcription de Seńko (1970, p. 260), à partir de l'imprimé de Venise de 1505 (fol. 23 r).

l'essence³³. Hervé y oppose, dans un deuxième temps, la position typiquement hervéenne cernée par Allen dans le *De esse et essentia* :

Mais selon ceux qui posent qu'« être » n'exprime pas une chose différente de l'essence, de sorte qu'il serait un acte surajouté <à l'essence>, *être* est la même <chose> qu'*avoir une essence*, de sorte qu'il signifie par mode de signifier verbal, en plus de l'essence, le rapport de ce qui possède. « Essence » exprime, en revanche, ce que l'étant est, tandis qu'« étant » exprime ce qui a une essence : soit qu'il ait cette essence comme le tout a une partie, soit qu'il l'ait comme un sujet, en tant que tout, a une forme inhérente ; l'être humain, par exemple, est dit *animé* et *ayant une âme* comme une partie à lui et comme quelque chose de différent de lui quant à l'essence, mais <qui> lui est conjoint par inhérence³⁴.

On note certes une prudence dans la présentation de l'information par Hervé : l'auteur introduit la position qui est la sienne en indiquant que cette opinion est celle de certaines personnes, sans la revendiquer explicitement comme la sienne et il la présente en guise de solution à ce que l'on peut supposer être une position thomasienne initiale, tout en n'associant pas explicitement Thomas à cette position. Hervé n'omet cependant pas de formuler son opinion, contre ce qu'affirme Allen.

Lambert Marie de Rijk, *Hervaeus Natalis O.P., De esse et essentia*

Le deuxième volume de l'édition critique du *De quattuor materiis* d'Hervé de Nédellec de Lambert Marie de Rijk fut publié à titre posthume en 2013. Il contient les éditions critiques du *De esse et essentia* et de son annexe, le *De materiis et forma*, qui regroupent la discussion par Hervé

³³ La position initiale est ainsi formulée: « Quantum ad primum dicunt quidam, quod esse est actus entis secundum quod ens, ita quod esse dicit ipsum actum, essentia autem dicit subiectum huius actus, ens autem dicit compositum ex utroque et hoc concretive, sed entitas dicit ipsum compositum abstracte, sicut humanitas dicit ipsum compositum abstracte, quod dicit hoc nomen “homo” concrete », éd. Seńko, p. 260. La première partie de la réponse magistrale se lit ainsi: « Et ideo dicendum aliter, quod si esse differat ab essentia, tunc esse dicit actum essentiae, et essentia dicit eius subiectum in abstracto. Ens vero dicit et ipsam essentiam et ipsum esse in concreto. Nam secundum ponentes esse differre ab essentiam, “ens” est nomen et accipitur ab esse essentiae, quod est idem cum essentia, et “ens” est participium et accipitur ab actu existendi ita, quod sicut album significat formaliter albedinem et ex modo significandi importat subiectum, ita “ens” participium importat formaliter actum essendi ex modo significandi importat subiectum eius », éd. Seńko, p. 260, à partir de l'imprimé de Venise de 1505 (fol. 23 r). L'imprimé de Venise de 1507 (fol. 58 b 2), donne *actum existendi* plutôt qu'*actum essendi*. Pour l'interprétation du passage, cf. chapitre 2, section « *Quaestiones in <libros> Sententiarum*, lib. I, d. 8, q. 1 : Que signifie le nom “être” » et chapitre 3, section « L'identité réelle et la différence selon le mode de signifier ».

³⁴ « Secundum autem eos, qui ponunt, quod esse non dicit rem diversam ab essentia ita, quod sit quidam actus superadditus, “esse” idem est quod “habere essentiam”, ita quod ex modo significandi verbi ultra essentiam importat habitudinem alicuius habentis ; essentia vero dicit illud, quod ens est ; ens vero dicit habens essentiam, sive habeat hanc essentiam, ut totum habet partem, sive eam habeat, ut subiectum habet formam inhaerentem ut totum, sicut homo dicitur animatus et habens animam ut partem sui et ut aliquid diversum ab eo quantum ad essentiam, sed tamen sibi coniunctum per inhaerentiam. », *idem*.

de questions d'Henri de Gand sur les thèmes éponymes³⁵. Cette édition du *De esse* a été produite indépendamment de celle d'Allen³⁶. L'édition de Rijk divise le *De esse et essentia* en 335 paragraphes et met au jour la structure du texte par l'ajout de sous-titres³⁷.

Éléments saillants de la première partie de l'introduction

L'introduction de l'édition présente dans une large partie différents éléments doctrinaux relatifs à la controverse sur la distinction entre l'être et l'essence ayant eu cours entre Gilles de Rome et Henri de Gand, accordant une place prédominante à l'ontologie de Gilles de Rome ainsi qu'à ses sources. De Rijk y qualifie par ailleurs de « focale » la distinction d'être et d'essence d'Henri de Gand et y défend aussi la mécompréhension de la distinction intentionnelle d'Henri de Gand par ses contemporains. Godefroid de Fontaines est mentionné parmi les savants ayant pris part à la controverse (pp. XC-XCI). Son rejet de la distinction réelle est noté au passage du résumé de sa position dans ses questions quodlibétiques II, q. 2, II, q. 3, III, q. 1 et III, q. 2³⁸, mais aucun parallèle avec la position d'Hervé n'est évoqué. La position sur la différence entre l'être et l'essence de Godefroid est par ailleurs assimilée à celle d'Henri de Gand, à savoir que l'être est une relation de la créature au Créateur³⁹.

³⁵ De Rijk répertorie huit manuscrits de la première moitié du XIV^e s. présentant le *De esse et essentia* d'Hervé de Nédellec ; son édition du texte procède de trois d'entre eux, soit Bordeaux, Bibliothèque municipale, cod. 147, Paris, Bibliothèque Nationale lat. 3157, antérieurement Dupuy 1119 ; Regius 5675 et Bibliotheca vaticana, *Vat. lat.* 859. Pour la description et la sélection des manuscrits, cf. de Rijk (2011, pp. X-XXIV).

³⁶ De Rijk n'a pris connaissance de l'édition d'Allen qu'après avoir achevé la sienne, De Rijk (2013, p. CLX). De façon générale, les éditions d'Allen et de Rijk, bien qu'elles n'aient pas exactement les mêmes manuscrits comme sources, ne présentent que des différences superficielles, sans portée doctrinale significative. Pour les manuscrits utilisés pour l'édition Allen, cf. *supra*, n. 9.

³⁷ La référence au *De esse et essentia* d'Hervé de Nédellec se fera selon la numérotation des paragraphes de l'édition de Rijk.

³⁸ « Godfrey [...] chooses his own approach to the matter by rephrasing the controversial question thus : 'Is the essence of created being indifferent to both being and non-being ?' His answer is in the negative, because the relationship between essence and existence can be understood in two ways, according to none of which essence is indifferent to existence. If there are different, then essence cannot include actual existence, and is not indifferent to both being and non-being. If, on the other hand, they are the same, with only a conceptual or an intentional difference (*'ratione vel intentione'*), then essence is still not indifferent to both being and non-being, because in that case they share one another's fortune. Briefly, there is no being of essence without there being an instance of actual existence. He consequently rejects the real distinction between essence and existence, 'existence' only conveying the notion of 'essence involved in actual being'. », de Rijk (2013, p. XCI).

³⁹ « Sutton defends this view against the opinion (advanced by Henry and Godfrey of Fontaines) that an essence's actual existence is nothing but the essence conceived of in its relationship (*'respectus'*) to its efficient Cause », de Rijk (2013, pp. XCI-XCII).

Plan du De esse et essentia

De Rijk consacre les pages CXVII-CLVIII de l'introduction de son édition critique à la contribution du *De esse et essentia* d'Hervé aux discussions sur la distinction entre l'être et l'essence. Il y détaille d'abord la composition du *De esse et essentia* (pp. CXVII-CXVIII)⁴⁰. L'ouvrage comporte deux parties principales, soit le survol de cinq questions quodlibétiques d'Henri de Gand (§1-119) et la discussion de ces questions (§120-335). La seconde partie se divise elle-même en deux sous-parties, dont la première consiste en l'exposé des principes servant à l'évaluation des différentes positions sur l'ontologie des étants finis (§120-178). Cette seconde partie, affirme de Rijk, s'ouvre sur une discussion générale portant sur trois points d'ontologie relatifs à l'étant créé, premièrement le sens d'« être » et d'« essence » (§120-146), deuxièmement leurs interrelations en termes d'identité et de diversité (§147-153) et troisièmement ce qui découle de la position de l'identité (sameness position) pour l'ontologie des étants créés (§154-178). Dans la quatrième et dernière section de la deuxième partie de l'ouvrage (§179-335), on trouve le traitement des questions gandéennes exposées en premier lieu. De Rijk signale que les quatre sections de la deuxième partie sont signalées par Hervé au paragraphe 120 :

In hiis stant dicta istius hominis de differentia ipsius essentie et esse. Ad videndum ergo quomodo sit de esse et essentia in creaturis, oportet videre quid nomine 'essentie' importetur et quid nomine ipsius 'esse'. Et postea videndum de essentia quomodo se habeant esse et essentia secundum ydemptitatem et diversitatem. Et ultimo quomodo stent ea que rebus attribuuntur in positione qua ponetur de ydemptitate eorum. Et hiis positis, descendetur ad questiones premissas.

La paraphrase du De esse et essentia

De Rijk offre, aux pages CXVIII à CLI, une présentation très détaillée du *De esse et essentia* d'Hervé, en commençant par la seconde partie dans laquelle Hervé expose les principes de sa position sur la distinction entre l'être et l'essence, plutôt que par le résumé des questions d'Henri de Gand qui figurent en première partie de l'opus. Il réfère de façon avantageuse à ce résumé à l'occasion des discussions portant sur le contenu des questions d'Henri dans la quatrième section de la deuxième partie de l'ouvrage d'Hervé.

⁴⁰ Cf. aussi la table des matières de l'opus, éd. Rijk, pp. 3-7.

Les principes de la position hervéenne

La première section de la deuxième partie du traité porte sur la définition de termes ontologiques (§120-146). Avant de présenter les définitions qu'il adopte, Hervé discute la notion d'essence de la créature qu'il trouve chez Henri de Gand. De Rijk rapporte ainsi, en premier lieu (pp. CXVIII-CXIX), la réfutation de trois thèses constitutives de la position d'Henri de Gand sur l'essence de la créature, réfutation qui trace en négatif les thèses adverses retenues par Hervé :

- 1) l'essence de la créature exclut une relation réelle à Dieu ;
- 2) c'est l'essence comme tout qui tombe sous un genre et non qu'une partie de celle-ci ;
- 3) l'essence de la créature n'a pas d'être réel, d'essence, ni d'existence, de toute éternité (§122-142).

De Rijk résume ensuite différents arguments avancés par Hervé en vue de la réfutation de la position d'Henri. Le premier procède de la notion d'étant absolu, qui exclut celle de relation. Le second procède de la distinction qu'Aristote pose entre l'étant réel et l'étant de raison. Comme la relation est un étant de raison, elle est à opposer à l'étant réel. Ces deux arguments visent à réfuter la première thèse d'Henri cernée par Hervé. Les troisième, quatrième et cinquième arguments complétant la réfutation de cette même thèse ne sont pas rapportés par de Rijk.

Les premier et troisième de trois arguments d'Hervé contre la deuxième thèse gandéenne sont ensuite résumés par de Rijk⁴¹ : comme l'inférieur inclut tout ce qui est inclus dans le supérieur et qu'« animal » et « animalité », respectivement inférieurs à « étant » et à « essence », sont dans un genre selon tout ce qu'ils incluent, on doit conclure qu'« étant » et « essence » sont dans un genre selon tout ce qu'ils incluent ; si l'essence de la créature inclut une relation réelle à Dieu, elle se trouve à la fois dans le genre de la substance et de la relation, ce qui est inadmissible.

Quelques arguments contre la troisième thèse réfutée sont ensuite rapportés par l'éditeur⁴². Comme l'étant de raison et l'étant réel s'opposent, que ce qui a un être représenté n'a qu'un être de raison et que ce qui n'a qu'un exemplaire en Dieu, toute causalité efficiente exclue, n'a qu'un être représenté, Hervé conclut que les créatures n'ont aucun être réel de toute éternité. Hervé mentionne à ce point le principe selon lequel des conditions de connaissance ne peuvent produire un effet réel, qui nécessite une causalité efficiente. Il avance par ailleurs que si les

⁴¹ La deuxième thèse faisant l'objet d'une réfutation est signalée comme la thèse a), alors qu'il s'agit plutôt de la thèse b).

⁴² La troisième thèse réfutée c) est annoncée comme la thèse b).

essences des choses étaient de toute éternité, les agents naturels ne produiraient rien d'autre que des rapports. Quelque chose ne pourrait être rendu chaud par la chaleur, car la chaleur serait présente en cette chose de toute éternité. Autrement, Hervé critique l'usage incohérent de l'analogie de la course par Henri de Gand. Ce dernier admet des rapports analogues entre les termes de la triade de la course et celle de l'essence. Le dominicain fait valoir que comme la course, courir et ce qui court sont toujours de façon concomitante, il en va de façon analogue pour l'essence et l'être. Mais comme l'être d'existence ne serait pas dans l'éternité, il doit en aller de même pour l'être d'essence. En cela tiennent les deuxième, cinquième et sixième de six arguments qui sont résumés par de Rijk.

À la réfutation de la position d'Henri de Gand sur l'essence créée succèdent les définitions de termes ontologiques retenues par Hervé (§143-146 ; pp. CXIX-CXXI). « Essence » signifie ce par quoi un étant est étant ; « étant » signifie ce qui a une essence, que l'essence soit créée ou incréée, en acte ou en puissance. « Essence de la créature » signifie ce par quoi quelque chose est un étant créé, qu'il soit en acte ou en puissance. Hervé affirme que « luire » et « être chaud » se rapportent à la lumière et à la chaleur comme « être » se rapporte à « essence », au sens où l'un signifie de façon verbale ce que l'autre signifie de façon nominale. De Rijk mentionne une précision d'Hervé concernant une différence entre l'analogie de la chaleur et de la course et celle de l'essence et de la lumière. La chaleur et la course ne peuvent elles-mêmes être dites être chaude et courir, alors que l'essence peut être dite être et la lumière luire pour cette raison qu'« être chaud » et « courir » signifient avoir la chaleur ou l'état de courir ou être le substrat de la chaleur ou de l'état de courir plutôt que d'être elles-mêmes chaleur et course (§144). Il en va autrement pour l'essence et la lumière, qui peuvent être possédées par un suppôt qui, lui, est dit être, tout comme l'essence, et même l'être, peut elle-même être dite être. « Existence » et « exister » diffèrent aussi selon que l'un signifie de façon verbale ce que l'autre signifie de façon nominale. « Existence » signifie « avoir une essence », tandis qu'« exister » exprime l'état d'avoir une essence. « Être d'essence » et « être d'existence » diffèrent conséquemment tels « habitus » et « acte » diffèrent d'« avoir l'acte ». « Existence » et « exister » signifient l'être d'une chose dans sa nature propre au-dehors (*extra*) de sa cause, tandis qu'« être » exprime de façon plus abstraite à la fois ce qui est de l'ordre de l'être virtuel dans la cause et ce qui est dans son être propre hors de la cause.

Les paragraphes 147 à 153, deuxième section de la deuxième partie du *De esse et essentia* d'Hervé, portent sur l'identité de l'essence et de l'être. Hervé y reprend les acceptions

précédemment dégagées, soit que l'essence est ce par quoi quelque chose est un étant, qu'être revient à posséder une essence et qu'étant est ce qui a une essence. L'être ne peut être considéré sans qu'il y ait une essence ou un composé d'essence, « être » signifiant de façon verbale ce qu'« essence » exprime de façon nominale. De ces définitions découle l'idée selon laquelle l'être n'ajoute pas une actualité absolue à l'essence, laquelle actualité différerait de l'actualité de l'essence et du composé de l'étant. L'analogie entre « luire » et « être » et entre « lumière » et « essence » est reprise en guise de premier argument à l'effet qu'« être » n'exprime pas un acte absolu ajouté à l'essence. Hervé fait deuxièmement valoir que la matière considérée en elle-même est pure puissance au regard de l'être actuel. La forme substantielle requiert une matière réceptrice, tout comme les accidents nécessitent un étant substantiel en acte pour être et les substances composées dépendent de leurs parties essentielles et d'un agent actualisant l'essence. Dans ce cadre, l'être n'est pas quelque chose d'absolu, sans lien au composé de l'essence et aux parties de celle-ci. Trois objections et réponses au deuxième argument ne sont pas rapportées par de Rijk. Cette deuxième section de la deuxième partie du *De esse et essentia* se clôt au §153 sur la récapitulation de la position d'Hervé. L'auteur y affirme la différence entre les positions sur la distinction entre l'être et l'essence d'Henri de Gand et de Gilles de Rome et la position hervéenne expliquée par l'analogie entre l'être, l'essence et courir et la course, en termes sémantiques de différents modes de signifier (de Rijk 2013, p. CXXI).

La troisième section de la deuxième partie du traité consiste en une double série d'objections et de réponses. La première série concerne la négation de l'éternité des essences (§154-157 ; p. CXXII). De cette première série, de Rijk mentionne la solution de la deuxième objection qui consiste à distinguer deux sens d'être dans une catégorie. Au sens absolu, seul un étant en acte est dans une catégorie. En revanche, ce qui est en puissance peut être dit dans une catégorie de façon relative. De Rijk résume l'idée que l'ordre prédicamental au deuxième sens dépend de l'être que les choses ont objectivement dans l'intellect en disant que « It all depends on our consideration » (p. CXXII). La solution à la troisième objection reprend le principe de la solution de la deuxième objection.

Quatorze arguments contre la distinction sémantique de l'être et de l'essence tirés des questions d'Henri de Gand précédemment résumées par Hervé ainsi que leurs solutions constituent la seconde série d'objections et de réponses (§158-178 ; pp. CXXIII-IV). De Rijk signale qu'ils concernent l'imperfection et la contingence de la créature et identifie notamment quatre thèmes de ceux-ci :

- a) les termes concrets et abstraits ;
- b) la double acception d'« être d'essence » et d'« être d'existence » ;
- c) la double acception d'« absence de limitation » (*illimitatio*) (§159, 166-168) ;
- d) le test de la négation du prédicat (*hoc non est illud*) (§169-170).

Les autres arguments soulevés concernent le rapport puissance/acte, au regard de l'essence de la créature comme de l'acte de création.

À la première objection, à savoir que l'être subsistant de la créature suivrait de cela que l'être et l'essence sont dans la créature une même chose, Hervé répond que le concret, comme il admet autre chose que la nature, se s'identifie pas à l'abstrait et, donc, parce qu'il inclut la composition inhérente aux déterminations accidentelles, n'est pas son être (d'essence) subsistant. La seconde partie de la solution, qui concerne l'être d'existence n'est pas rapportée par de Rijk. Sous la rubrique « la double acception d'« être d'essence » et d'« être d'existence » », l'éditeur réitère cette même solution partielle. La deuxième difficulté soulevée est que si l'être en soi est illimité, la créature qui est son être ne serait rien outre son essence, ce qui est faux. Hervé y répond en distinguant deux sens d'absence de limitation, soit selon la participation et, en ce sens, tout universel peut être dit illimité au regard d'un singulier, soit au sens d'une perfection que l'on retrouve selon un certain degré dans la créature. Dans un autre sens, l'être peut être dit illimité en raison de l'être divin qui lui est illimité et confère ce caractère à l'être, comme « être humain » confère le caractère « rationnel » à l'animalité. Les solutions aux objections trois et quatre sont présentées sous la rubrique d), le test de la négation du prédicat (*hoc non est illud*). Les arguments à contrer procèdent de l'idée selon laquelle si l'être et l'essence s'identifient dans la créature, l'être de la créature ne peut être séparé de son essence et alors la créature ne peut pas ne pas être ou être intelligée ne pas être. Hervé répond que du fait que l'être et l'essence ne sont pas séparés dans les créatures ne s'ensuit pas qu'ils soient dans l'impossibilité de se trouver ou d'être imaginés dans la condition opposée, à savoir ne pas être en acte, mais en puissance. Les objections 5 à 14 et leur solutions ne font pas l'objet d'un examen détaillé par de Rijk.

Discussion d'éléments des questions gandéennes résumées

Quant au traitement des questions d'Henri de Gand résumées au début du traité en lequel consiste la dernière section du *De esse et essentia* d'Hervé, de Rijk annonce qu'il sera le lieu de

la discussion des difficultés soulevées par la position de Gilles de Rome (pp. CXXII et CXXV)⁴³. De Rijk met en parallèle des éléments tirés des questions d'Henri de Gand résumées en première partie du traité et leur examen par Hervé, toujours en procédant par une paraphrase plus ou moins serrée du texte dans lequel Hervé évalue la plupart des points apportés par Henri dans lesdites questions⁴⁴. Dans cette dernière section du traité, Hervé procède essentiellement à la réfutation des thèses d'Henri de Gand au moyen des éléments d'ontologie établis dans la deuxième partie du traité. La discussion des troisième et cinquième questions, qui portent sur la sauvegarde de la création selon l'ontologie adoptée, constitue la plus grande partie de cette section. Certaines notions complémentaires à la position sémantique adoptée par Hervé sont mobilisées à l'occasion de la discussion d'éléments présents dans les questions d'Henri. C'est le cas des trois types de participation rapportés par le dominicain, soit la participation d'un sujet dans une forme <accidentelle>, celle du concret dans l'abstrait (le concret possédant l'abstrait, comme Socrate possède l'humanité) et la possession moindre d'une caractéristique en comparaison à la possession à un plus grand degré de cette même caractéristique (l'être de la créature comparé à l'être divin). Hervé retient les deux derniers types de participation comme correspondant à la participation de la créature dans l'être (pp. CXXVI-CXXVII ; §181-184).

Autrement, Hervé reprend la distinction entre puissance réceptive et puissance objective amenée par Henri de Gand dans son *Quodlibet X*, q. 7 (§20). Il s'agit de distinguer la puissance au sens de réceptive d'une forme, comme la matière se trouve relativement à une détermination formelle, de la puissance au sens de la potentialité d'une cause efficiente. En dégageant la deuxième acception de « puissance », Henri, suivi par Hervé, garantit la contingence de la créature sans devoir adopter l'ontologie égidiennne selon laquelle l'essence se trouve être une puissance réceptive au regard de l'être qui l'actualise (pp. CXXXII-CXXXV).

De Rijk résume la dernière section du *De esse et essentia* d'Hervé en indiquant que ce dernier se range derrière la réfutation qu'Henri fait de la distinction réelle de Gilles tout en adoptant

⁴³ Notamment aux §190-204, où Hervé discute l'indifférence de l'essence à l'être et au non-être ou encore lorsqu'il adhère à la réfutation gandéenne de la distinction réelle de Gilles de Rome (§205-232). Cela amène de Rijk à remettre en question la justesse du sous-titre 'determinatio contra magistrum henricum de gandavo' qui figure sur deux des meilleurs manuscrits, pp. CXXXIV-CXXXV.

⁴⁴ De Rijk signale l'habitude d'Hervé d'omettre des arguments sous prétexte qu'ils vont contre la position d'Henri, mais pas contre la sienne, p. CXXXV. De Rijk renvoie notamment aux §212-221 pour cela. Concernant la présentation des doctrines relatives à la cinquième question, on doit noter que de Rijk omet un exposé suivi de la réfutation opérée par Hervé des éléments de la position gandéenne qu'il conteste, procédant plutôt, après avoir présenté certains aspects du *Quodlibet XI*, q. 3 du maître séculier, à une récapitulation générale de la position d'Hervé.

lui-même une distinction entre l'être et l'essence selon les modes de signifier. Cette même position sur les modes de signifier est fonction, affirme l'éditeur, de l'interprétation hervéenne des autorités de Boèce. De Rijk reprend ensuite les différents éléments soulevés par Hervé dans cette dernière section du traité, ce qui consiste à la fois en une redite de plusieurs points préalablement rapportés dans les sections antérieures de l'introduction de l'édition, mais présente l'avantage d'un exposé plus suivi des idées d'Hervé, lesquelles ne sont pas alors entrecoupées par la présentation des éléments doctrinaux gandéens auxquels elles sont une réponse⁴⁵.

Sections complémentaires de l'introduction

De Rijk présente par la suite des extraits d'une question de Gérard Ot (*Gerardus Odonis*) portant sur la distinction entre l'être et l'essence dans laquelle l'éditeur identifie la deuxième opinion rapportée comme celle d'Hervé de Nédellec (*In I Sent.*, d. 7). L'une des raisons de cette attribution consiste en une annotation marginale qui identifierait Hervé comme l'auteur de l'opinion relatée. Une autre raison est d'ordre doctrinal : la différence entre l'être et l'essence est énoncée en termes de modes de signifier. La preuve que Rijk apporte à cet effet consiste en cet extrait du texte de Gérard :

Alia opinio, que ponit quod differunt secundum rationem, probatur dupliciter. Primo sic. Illa que differunt tantum sicut actus significatus per verbum et actus significatus per nomen verbale, differunt tantum ratione. Sed esse and (*sic*) essentia sunt huiusmodi, nam 'essentia' est nomen verbale descendens ab isto verbo 'sum', [vel] 'fui' ; 'esse' autem [alicuius *MS*] est infinitivum istius verbi, ita quod tam 'esse' quam 'essentia' eundem [eandem *MS*] actum important sola ratione distinctum. Secundo sic. Que tantum differunt sicut *ens* et *unum*, differunt tantum ratione. Sed esse et essentia sunt huiusmodi. Quare etc. Maior probatur quia : 'Unum' dicit indivisionem esse et *eius quod est*. Minor etiam patet, quia esse uniuscuiusque est indivisum a quolibet cuius est.⁴⁶

Les trois dernières sections de l'introduction de de Rijk portent respectivement sur la métaphysique de l'être d'Hervé, sur le court traité *De materia et forma* annexé au *De esse* et sur l'édition du texte. Dans la section sur la métaphysique d'Hervé de Nédellec, de Rijk reprend à son

⁴⁵ On trouve notamment exposés les trois types de participation mentionnés par Hervé aux §181-184 aux pp. CXXVI-CXXVII, puis à la p. CXLIV ; la critique hervéenne de l'être d'essence et de l'être d'existence gandéen est signalée à la p. CXXVII, puis à la p. CXLV ; les distinctions d'Hervé concernant l'être et le non-être sont présentées aux pp. CXXVIII-CXXXI, puis aux pp. CXLV et CXLVI ; les développements relatifs à la sauvegarde de la création font l'objet des pp. CXXXI-CXXXII, puis de la p. CXLVI ; la discussion de la comparaison du rapport substance/accident et essence/être est rapportée aux pp. CXXXVIII-CXL et CXLVIII ; le traitement d'Hervé à la cinquième question d'Henri discutée, qui avait été omis dans la première série des exposés de la troisième partie du *De esse*, est présenté aux pp. CXLVII-CLI. Il porte sur des questions relatives à la création de la matière et de la forme.

⁴⁶ Madrid, Bibl. Nac. cod. 4229 (fol. 125rb), dans de Rijk (2013, p. CLIV).

compte les observations d'Allen quant au caractère évasif de l'opinion d'Hervé dans certains articles du *In Sent.* qui mentionnent la différence de l'être et de l'essence (p. CLVI)⁴⁷. De Rijk affirme que dans *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, Hervé expose les positions de Gilles de Rome et d'Henri de Gand sans alors prendre position en faveur d'aucune d'elles. L'auteur optera dans son *De esse et essentia* pour une distinction purement conceptuelle (« *secundum rationem* »), reprenant la critique d'Henri de Gand envers Gilles de Rome. Hervé ne divergerait du maître séculier, soutient l'éditeur, qu'au regard de la distinction entre l'être et l'essence à adopter pour sauvegarder la création (pp. CLVI-CLVII). De Rijk récapitule en outre les trois positions sur les rapports de l'être et l'essence en présence dans le traité d'Hervé. Il reformule, en d'autres termes que ceux d'Hervé, la position métaphysique de celui-ci au regard de la création : « [...] counts as a thing's 'being given' [...], is its being constituted as a quiddity, period » (p. CLVIII).

Limites de la contribution

De Rijk rend le *De esse et essentia* d'Hervé de Nédellec accessible dans une version publiée dont les sous-titres ajoutés mettent au jour la structure du texte. L'exposé du texte sous forme de paraphrase met à la portée du lectorat non latiniste les principaux éléments doctrinaux de l'ontologie hervéenne. De Rijk y rend compte avec exactitude de la presque totalité du texte, même s'il laisse à l'occasion de côté quelques sections d'argumentaires et dédouble, pour une raison obscure, son exposé du traitement qu'Hervé réserve aux quatre premières questions d'Henri de Gand⁴⁸. L'édition critique du traité d'Hervé et son introduction par de Rijk sont, pour les raisons susmentionnées, une contribution majeure à la connaissance de l'ontologie d'Hervé.

On doit cependant dire que la paraphrase comme modalité d'exposé, alors que le texte à l'étude présente la structure complexe de la *quaestio*, rend l'accès à l'ontologie hervéenne fastidieux. Livrée par fragments au détour de la discussion des thèses d'autrui, la pensée d'Hervé est ainsi à reconstruire, en dépit de l'exposé étendu de celle-ci par de Rijk. Malgré les nombreuses redites, et nonobstant la présentation plus suivie de la dernière section aux pages CXLVII-CLI, un exposé systématique de l'ontologie hervéenne n'est jamais produit par l'éditeur. La section conclusive est par ailleurs décevante, ne présentant aucune avancée par rapport au travail d'Allen

⁴⁷ Cf. sections « Autres résultats d'Allen » et « Le caractère évasif des formules du *In Sententiarum* », supra.

⁴⁸ Pour les arguments omis, cf. notamment les §125-127, 129, 132-133, 136-137, 138-139. On regrette en outre que soient passés sous silence certains développements d'intérêt concernant notamment les universaux (§135, 156) et l'ontologie des intelligences séparées (§168).

et reprenant, en outre l'idée erronée de celui-ci au regard du manque de prise de position d'Hervé dans *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1. L'éditeur affirme de plus que les positions de Gilles de Rome et d'Henri de Gand figurent comme positions initiales de cette question, alors que cela ne se vérifie pas de la différence intentionnelle d'Henri de Gand :

Quant au premier <point>, certains disent qu'*être* est l'acte de l'étant en tant qu'étant, de sorte qu'*« être »* exprime l'acte même, qu'*« essence »* exprime le sujet de cet acte, qu'*« étant »* exprime le composé issu des deux, et cela de façon concrète, alors qu'*« entité »* exprime le composé de façon abstraite. *« Humanité »*, par exemple, exprime de façon abstraite le composé que ce nom *« être humain »* exprime de façon concrète.

Mais cela ne semble pas vrai : soit l'être diffère de l'essence, soit <il ne diffère> pas <de l'essence>, à tout le moins quant à ce dernier <i.e. l'étant>. De fait, *« essence »* et *« entité »* semblent exprimer par mode nominal abstrait la même <chose> qu'*« être »* et *« exister »* expriment par mode verbal. Mais, selon eux, *« être »* et *« exister »* n'expriment pas l'agrégat, et, par conséquent, <ils n'expriment> pas l'entité⁴⁹.

Si la première position peut être assimilée à celle de Gilles de Rome puisque l'essence y est présentée comme une puissance réceptive et que cet élément est caractéristique de la position de Gilles de Rome, la seconde met de l'avant la différence selon le mode de signifier, élément qu'on ne retrouve aucunement chez Henri, mais bien chez Hervé.

Quant à la proportion de l'introduction consacrée à Gilles de Rome, qui laisse croire à l'importance marquée qu'Hervé accorderait à la position égidienne dans les discussions qu'il mène dans la deuxième partie de son traité (selon le découpage du texte proposé par de Rijk), elle se justifie mal. S'il est vrai qu'Hervé considère plusieurs thèses égidiennes, c'est que ces thèses sont elles-mêmes discutées par Henri de Gand et que le dominicain se penche sur les lieux dans lesquels Henri de Gand traite de la position de Gilles de Rome. Hervé reprend plusieurs réfutations par Henri des thèses égidiennes, accordant moins d'attention à Gilles qu'Henri lui en accorde, une grande partie de l'examen mené par Hervé ayant, de fait, pour objet la position gandéenne. Par ailleurs, le rejet hervéen de la position de Gilles est médiatisé, comme le dit Allen, par le rejet de la position gandéenne, voire par la simple défense de la position de la différence sémantique. Si la distinction réelle de Gilles de Rome et l'ontologie sous-jacente font certes partie des options théoriques discutées dans le *De esse et essentia*, l'attention qu'elles obtiennent de la

⁴⁹ « Quantum ad primum dicunt quidam, quod esse est actus entis secundum quod ens, ita quod esse dicit ipsum actum, essentia autem dicit subiectum huius actus, ens autem dicit compositum ex utroque et hoc concrete, sed entitas dicit ipsum compositum abstracte, sicut humanitas dicit ipsum compositum abstracte, quod dicit hoc nomen "homo" concrete. Hoc autem non videtur verum, sive esse differat ab essentia, sive non, saltem quantum ad istud ultimum. Nam essentia et entitas videntur idem dicere par modum nominis abstracti, quod dicit esse et existere per modum verbi, sed secundum istos esse et existere non dicit ipsum aggregatum, ergo nec entitas. », éd. Seńko, p. 260.

part d'Hervé contraste avec l'importante place que de Rijk accorde à celles-ci dans son introduction au traité.

Concernant l'attribution de la deuxième position sur la distinction de l'être et l'essence que Gérard Ot rapporte, il est de fait évident que la position identifiée s'inscrit dans la mouvance de la distinction sémantique qu'Hervé adopte. On doit néanmoins noter qu'Hervé ne fait pas intervenir de considérations sur les transcendants pour justifier sa position, alors que de telles considérations constituent le deuxième argument de la seconde position présentée par Gérard⁵⁰ ; un tel argument n'est certes pas étranger à une défense de la position sémantique, mais ne se retrouve pas mobilisé par Hervé, du moins dans les textes considérés dans le cadre de cette étude. De deux choses l'une : soit l'attribution est bonne, mais Gérard attribue à tort cet argument à Hervé, soit la position rapportée n'est pas d'Hervé, mais d'un autre tenant de la distinction sémantique⁵¹.

Il est par ailleurs étonnant que la position d'Hervé ne soit pas interprétée à la lumière des positions de Siger de Brabant et de Godefroid de Fontaines et encore que la position de Godefroid de Fontaines sur la distinction de l'être et de l'essence soit assimilée par de Rijk à celle d'Henri de Gand⁵². La similitude des positions d'Hervé et des autres tenants de la distinction de raison est en effet rapportée par Gilson (1955) et par Allen (1958), ouvrages auxquels réfère de Rijk.

Quant à la mécompréhension de la distinction intentionnelle (pp. CIII-CXIV), de Rijk ne montre pas précisément en quoi elle aurait été le fait des contemporains d'Henri de Gand. Selon le maître séculier, il y a différence réelle entre des éléments lorsque ceux-ci présentent une essence ou une nature différente, qu'il s'agisse de deux étants substantiels distincts ou de deux parties constitutives d'un même étant, telles la forme et la matière (pp. C-CI, dont les citations de Henri de Gand *Quodl.* V, q. 6, fol. CLXI, sections K et L). La distinction intentionnelle concerne en revanche une même essence ou nature, mais dont on peut appréhender différents aspects distinctement, ce qui donne lieu à des concepts différents (p. CII). Sont de l'ordre d'une différence de raison seulement les éléments qui ne se distinguent ni réellement ni intentionnellement. Ce dernier type de différence est relatif aux modalités selon lesquelles ces éléments se conçoivent,

⁵⁰ Cf. sections « Sections complémentaires » et « Limites de la contribution », *supra*.

⁵¹ Cf. la deuxième partie, « Les sources de la position hervéenne », et spécialement la section « La conception des *communissima* d'Averroès au fondement de la doctrine modiste et la distinction de l'être et de l'essence selon le mode de signifier » du chapitre 6 pour l'ancrage de la distinction selon le mode de signifier dans les transcendants.

⁵² Cf. section « Éléments saillants de la première partie de l'introduction », *supra*.

lesquelles modalités sont mutuellement exclusives. Dans l'extrait d'Henri cité, la définition et le défini, ainsi que les attributs divins sont donnés en exemple d'éléments différant par la raison seulement (*ibid.*, section M).

Les adversaires d'Henri considèrent néanmoins superflue la distinction intentionnelle, ne discernant pour leur part que les distinctions réelle et de raison. Selon l'éditeur, la distinction d'Henri ne doit pas être réduite à une simple différence conceptuelle, et ce, pour deux raisons. D'une part, contrairement à la différence de raison qui n'affecte pas, affirme de Rijk, la quiddité de l'objet appréhendé intellectuellement, la distinction intentionnelle focalise l'attention de l'esprit sur des composantes constitutives de l'objet ou de son essence, d'où le qualificatif de « focal » que de Rijk applique à la distinction gandéenne (p. CIV). La seconde raison est que, contrairement à la distinction gandéenne, la distinction sémantique vaudrait pour la classification et concernerait les interrelations entre les choses plutôt que leurs quiddités respectives. À moins que de Rijk pose une distinction marquée entre quiddité et essence ou nature, ce qu'il propose semble revenir aux deux alternatives identifiées par les adversaires d'Henri : soit les deux éléments distingués sur lesquels l'esprit se focalise dans la réalité sont de quiddités différentes et l'on se trouve alors en présence d'une différence réelle, soit la différence entre les deux éléments appréhendés est le fait de l'esprit et il s'agit alors d'une différence de raison. Cela est manifeste en reprenant l'exemple gandéen de distinction intentionnelle, celui du rapport entre le genre et sa différence spécifique. En effet, soit l'on admet qu'« animal » et « rationnel » sont pris de parties se distinguant en vertu d'essences distinctes, soit leur distinction n'est que le fait de l'intelligence qui les appréhende et les isole en formant à leur endroit des concepts différents. De Rijk suggère par ailleurs que l'usage d'un sens large de « distinction intentionnelle » et d'un sens strict de ce terme par Henri aurait entraîné une confusion dans l'interprétation de sa position par Gilles de Rome et par d'autres ; l'acception large est associée à la distinction réelle sans plus de précisions et les conséquences théoriques de la confusion induite ne sont pas explicitées (pp. CIX-CXII).

Finalement, le plan du traité que de Rijk discerne serait à amender. Selon l'éditeur, le *De esse et essentia* d'Hervé de Nédellec comporterait deux parties principales, soit le résumé de questions quodlibétiques d'Henri de Gand ayant trait à la distinction de l'être et de l'essence et la discussion de celles-ci par Hervé. Il affirme ensuite que la deuxième partie se divise en deux parties, dont l'une est l'exposé de principes nécessaires à l'évaluation de positions sur l'ontologie de l'étant fini (p. CXVII). Selon la division qu'il fonde sur le paragraphe 120, il parle ensuite des quatre parties de la deuxième partie. En se référant à la table des matières du *De esse et essentia*,

on constate que l'éditeur discerne quatre chapitres dans la seconde partie du traité, soit <I> de quelle façon se trouvent l'être et l'essence, l'un par rapport à l'autre, <II> de quelle façon se trouvent l'être et l'essence dans les créatures, <III> de quelle façon se trouvent les choses en position d'identité et <IV> le traitement des questions posées en premier lieu (éd. Rijk, pp. 4-5). Le quatrième chapitre de la deuxième partie selon la division opérée par de Rijk doit pourtant être considéré comme distinct de la deuxième partie du *De esse et essentia*. En effet, dans le plan qu'Hervé annonce au paragraphe 120, il introduit la troisième section de la deuxième partie par le marqueur « ultimo », qui signale qu'il s'agit là du dernier élément de l'ensemble. Hervé signale ensuite la partie consacrée au traitement des questions d'Henri de Gand résumées en première partie. Pour cette raison, je suis d'avis, comme Allen (*supra*, pp. 27-28), que le texte se divise en trois parties, soit 1) le résumé des questions d'Henri de Gand, 2) la position d'Hervé et 3) le traitement des questions soulevées en première partie de texte. La deuxième partie de l'ouvrage, qui correspond à l'exposé de la position propre d'Hervé sur la question, se divise elle-même en trois sections, selon ce qui est annoncé au §120 et qui se vérifie dans la structure du texte, comme cela sera rendu manifeste au prochain chapitre, soit : i) la définition des termes « essence » et « être » ; ii) la position hervéenne sur les rapports entre l'être et l'essence ; iii) les objections susceptibles d'être soulevées contre la position d'Hervé et leurs solutions. La division du texte proposée par de Rijk est par conséquent à amender de la façon suivante : les trois premiers chapitres ou sections de la deuxième partie principale que discerne de Rijk correspondent à la deuxième partie de l'ouvrage et le quatrième chapitre ou section de la deuxième partie principale identifiée par de Rijk consiste en une troisième et dernière partie de l'ouvrage.

Les travaux de Władysław Śeńko

Władysław Śeńko a pour sa part produit deux articles concernant l'ontologie d'Hervé de Nédellec. Dans « Les opinions d'Hervé de Nédellec au sujet de l'essence et de l'existence » (1961), l'auteur :

- 1) démontre l'authenticité du VII^e *Quodlibet* d'Hervé de Nédellec dont la huitième question porte sur la distinction de l'existence et de l'essence dans l'être⁵³ ;

⁵³ Les quodlibets mineurs auxquels appartient le *Quodlibet VII* d'Hervé étaient alors considérés d'authenticité douteuse, cf. *supra*, p. 35.

- 2) présente une édition critique d'un extrait de la partie principale de la *determinatio* du *De esse et essentia*, deuxième traité du *De quattuor materiis*, et de la *determinatio* du *Quodl. VII*, q. 8⁵⁴ ;
- 3) caractérise brièvement les opinions d'Hervé sur l'essence et l'existence.

Dans son « *De ente et essentia* » (1970), il présente la transcription du court article « Quid importat hoc nomen "esse" », *Questions sur les Sentences*, livre I, d. VIII, q. 1, a. 1, d'un extrait substantiel du *De esse et essentia* et de l'intégralité du *Quodlibet VII*, q. 8⁵⁵.

Contribution de Seńko aux études hervéennes

Outre les éditions critiques et transcriptions de Seńko, qui ont été, jusqu'à l'édition récente du *De esse et essentia* par de Rijk, les seules sources modernes publiées de l'ontologie d'Hervé de Nédellec, la preuve mise de l'avant par Seńko en vue d'établir l'authenticité du *Quodlibet VII* constitue une contribution au regard des études hervéennes. Celle-ci se décline en trois points :

- a) Le *Quodlibet VII* n'est jamais attribué à un autre auteur et les manuscrits Paris, Nat. lat. 14572, fol. 175a. et Madrid Nat. lat. 226, fol. 107, ainsi que Pierre Nigri, dans son *Clipeus Thomistarum* de 1481, le lui attribuent ;
- b) Dans la question « *Utrum lumen educatur de potentia medii* » du *Quodlibet VII*, Hervé se réfère à certains de ses écrits antérieurs⁵⁶. Il y résout le problème de la même manière que dans son *De formis*, premier traité du *De quattuor materiis*, et que dans son *Commentaire aux Sentences*, d. II, q. 18, a. 1 ;
- c) Alors que le *De esse et essentia* et les *Questions sur les Sentences* d'Hervé sont considérés indubitablement authentiques, on trouve une convergence fondamentale entre la formulation de la position sur la distinction de l'être et de l'essence de ces textes et celle dudit quodlibet.

⁵⁴ L'extrait du *De esse et essentia* correspond aux §143-153 de l'édition de Rijk, c'est-à-dire à la section où Hervé pose ses définitions des différents termes ontologiques (Seńko 1961, pp. 63-68). Elle a été produite à partir des manuscrits Vat. lat. 859 (fol. 40 rb - 41 va), Vat. Borgh. 315 (fol. 21 vb - 23 rb), Bordeaux, Bibl. Munic. 147 (fol. 220 vb - 221 vb), Paris, Nat. lat. 3157 (fol. 28 vb - 30 va), Wien, Staatsb. 1590 (fol. 77 va - 78 rb), avec Bordeaux 147 et Borgh. 315 comme base de l'édition. L'extrait du *Quodlibet VII* édité correspond au corps du texte de la question. Pour l'édition de ce texte, les manuscrits Cambrai, Bibl. Munic. 435 (fol. 237 vab), Paris, Nat. lat. 14572 (fol. 175 vb - 176 ra), Madrid, Eibl. Nac 226 (fol. 128 vab) et l'éd. Zimara (1513) ont été considérés ; le manuscrit de Cambrai a servi comme base de l'édition.

⁵⁵ Le « Quid importat hoc nomen "esse" », *Questions sur les Sentences*, livre I, d. VIII, q. 1, a. 1 a été transcrit à partir de l'imprimé de Venise de 1505 (fol. 23 r). L'extrait du *De esse et essentia* correspond plus ou moins aux §120-174, c'est-à-dire à la presque intégralité de la *determinatio* d'Hervé, qui se trouve aux §120-178 de l'édition de Rijk. Il s'agit d'une transcription du manuscrit Vat. lat. 859 (fol. 40 rb - 42 va). La transcription du *Quodl. VII*, q. 8 a été réalisée à partir du ms. Cambrai, Bibl. Munic. 435 (fol. 237 r - 238 r).

⁵⁶ « *de quibus diffuse tractavi in quibusdam questionibus quas disputavi* », ms. Cambrai Bibl. Munic. 435 (fol. 241 va).

Une transcription d'extraits du *Quodl. VII*, q. 8 (ms. Cambrai 435 fol. 237a), du *De quattuor materiis* (ms. Bordeaux 147 fol. 221v) et du *In I Sent.* q. 1 (Venise 1507) mis en parallèle aux pages 61-62 en fait foi.

Bien que la démonstration ne saurait être complète sans l'énonciation expresse des éléments doctrinaux que supposent les deux derniers points, les éléments de preuve avancés par Seńko corroborent ce qui avait été suggéré par Allen, à savoir l'attribution du *Quodlibet VII* à Hervé de Nédellec⁵⁷.

Limites de la contribution

Quant à la présentation de la position d'Hervé sur l'être et l'essence par Seńko, elle est problématique à plusieurs égards. D'une part, Hervé entendrait l'essence à la manière de la « nature pure » d'Avicenne, conçue dans son universalité comme dépourvue de tout conditionnement et de toute détermination (p. 71). Non seulement les supports textuels invoqués ne contribuent pas à soutenir cette interprétation⁵⁸, mais Hervé adopte une position opposée en rejetant l'être éternel de l'essence et en soutenant que l'essence au sens propre est celle qui est en acte dans un étant, donc de façon éminemment singulière et déterminée. L'auteur présente d'autre part l'ontologie d'Hervé comme une hiérarchie des êtres au sommet de laquelle on trouverait l'essence indéterminée, puis ses déterminations successives, soit l'être (*ens*), puis les êtres incréés et créés, les existences et les essences, etc. (pp. 71-72, 74). Seńko affirme qu'on doit dire la même chose de l'existence (*esse*) avec, comme appui un extrait ne concernant aucunement quelque hiérarchie des êtres, mais portant sur la différence sémantique entre l'être et l'essence⁵⁹. Cette ontologie conçue telle une procession de l'être ne se trouve d'aucune façon chez Hervé. Il n'est jamais question des existences ou des essences, mais bien de la distinction des modes de signifier des différents termes « existentia », « essentia », « ens creatum et increatum », etc.

⁵⁷ Cf. section « Autres résultats d'Allen », *supra*.

⁵⁸ « essentia dicit illud quo aliquid est ens » ; « Essentia generaliter dicta dicit illud quo formaliter ens est ens abstrahendo ab esse et essentia tam creata quam increata, tam actu quam in potentia », p. 71.

⁵⁹ « esse vero reale existentiae quantum mihi videtur non importat nisi essentiam et habitudinem ad aliquod habens, vel potentiam praedicandi quam omne verbum ex suo modo significandi importat quod designatur per hoc verbum “est” ...unde esse aliquid nihil aliud est quam aliquid habere essentiam vel convenire alicui habere essentiam », p. 72.

Seńko signale cette présence importante de la spéculation qu'il appelle « grammaticale » chez Hervé, sans cependant en offrir une présentation qui soit davantage qu'une paraphrase des passages édités (pp. 72-73).

Un usage peu rigoureux du vocabulaire ontologique induit par ailleurs confusion et erreur, par exemple dans ce passage où « esse » et « existence » sont présentés comme des équivalents d'« étant (*ens*) », alors qu'ils correspondent, chez Hervé, à l'être comme l'acte même de possession de l'essence par l'étant :

“esse” est un sujet duquel on peut dire qu'il possède une essence, ou qu'on (*sic*) peut lui attribuer une essence, grâce à laquelle l'être est être. L'existence n'est donc pas uniquement un suppôt possédant une essence, mais l'existence comme telle est un tel sujet et c'est pourquoi sans métaphore on peut dire qu'elle est ce qui possède l'essence⁶⁰.

Hervé serait un tenant du pur essentialisme, dans la lignée d'Avicenne, d'Henri de Gand et de Duns Scot, défendrait une interprétation univoque de l'être ainsi que l'accidentalité de l'être et serait précurseur du nominalisme d'Ockham. Seńko signale par ailleurs que la position d'Hervé, soit l'identité réelle de l'existence et de l'essence, mais leur distinction par leur mode de signifier, est irréconciliable avec la distinction réelle défendue par Thomas d'Aquin sans toutefois caractériser cette dernière. Selon Seńko, Hervé passerait sous silence les arguments des adversaires de la distinction réelle pour n'avancer que deux arguments d'ordre secondaire à la défense de sa position. L'auteur en reproduit un extrait qu'il tient pour très caractéristique de la position hervéenne (pp. 73-74).

Si la caractérisation de l'essentialisme d'Hervé est juste⁶¹, les preuves avancées à la défense des autres opinions attribuées à Hervé sont insatisfaisantes, voire inexistantes. Il n'est par exemple pas d'emblée exclu qu'Hervé admette malgré lui quelque chose comme l'accidentalité de l'existence : il rejette néanmoins vivement celle-ci dans la forme qu'elle prend chez Gilles de Rome, c'est-à-dire comme l'existence conçue comme un acte ajouté à l'acte qu'est

⁶⁰ Seńko (1961, p. 72). À contraster avec « existence », employée à la page suivante comme synonyme d'« être » : « Pour Avicenne l'existence est un accident de l'essence et comme tel elle est différente de l'essence qui est être en soi ».

⁶¹ Le texte illustrant l'essentialisme d'Hervé est une large citation de ce qui correspond au §149 de l'éd. de Rijk. Seńko le commente ainsi : « Dans la substance il n'y a pas de composition réelle d'être d'essence (*sic*) et d'existence, puisqu'elle est déjà totalement en acte, un être simple (*simplex ens*), une substance parfaite (*perfecta substantia*) et n'exige rien qui puisse actualiser son être. Dans la hiérarchie des êtres créés matériels Hervé énumère successivement la matière, la forme, les accidents et la substance ; c'est donc un schéma purement aristotélicien <à opposer au supposé schéma thomasiens> dans lequel il n'y a pas de place pour l'existence. L'ordre entier de l'être est déterminé ici sur le plan substance-essence, et tout le contenu de l'être s'épuise dans l'essence et ses modifications. », p. 74.

l'essence. De fait, l'acte qu'est l'essence n'est pas réellement, selon Hervé, autre chose que l'être. Comme l'existence est ainsi fondamentalement une façon différente de signifier l'étant et l'essence et non comme quelque chose qui adviendrait à l'essence pour ainsi dire déjà constituée, l'inférence suivante ne tient pas : « puisque l'être au sens strict du mot c'est l'essence, l'existence par conséquent ne peut être que l'accident de cette essence » (p. 73).

Les autres thèses ne sont pas l'objet d'une démonstration ; on doit cependant dire qu'Hervé défend l'analogie de l'être, pour ainsi dire constitutive d'une position sémantique, comme cela sera ultérieurement manifeste.

Conclusion

Le but de ce chapitre était de présenter l'état de la recherche sur l'ontologie d'Hervé de Nédellec, spécialement au regard de la question de la distinction de l'être et de l'essence dans la créature. De Rijk (2013) fournit une édition critique et une présentation du *De esse et essentia* d'Hervé, œuvre dans laquelle est principalement discutée la distinction ; Seńko (1961 et 1970) présente transcriptions et édition critique partielle des autres lieux du corpus hervéen dans lesquels est traitée la distinction entre l'être et l'essence. La thèse d'Allen (1958), et l'article qui en fut tiré (1960), fournissent en revanche l'essentiel des connaissances actuelles sur la position d'Hervé de Nédellec par rapport à cette question.

The Notion of Being in Hervaeus Natalis d'Allen (1958) avait aussi l'insigne mérite de rendre accessible le *De esse et essentia* d'Hervé de Nédellec, témoin absolument important en vue d'établir l'histoire doctrinale des dominicains des décennies suivant la mort de Thomas d'Aquin. Cette étude présente en outre une description juste de la position d'Hervé quant aux rapports de l'être et de l'essence et affirme l'incommensurabilité de celle-ci au regard des positions gandéenne et égidiennne. Elle permet de prendre acte de l'influence marquée sur Hervé d'une position inconciliable à celle de frère Thomas, soit celle de la filière dite averroïsante de Siger de Brabant et de Godefroid de Fontaines, sans cependant détailler cette influence. La caractérisation de la position sémantique d'Hervé comme une position logique ou grammaticale manque par ailleurs de profondeur, faisant notamment abstraction du cadre doctrinal hérité de la grammaire spéculative que la position suppose. Les travaux d'Allen échouent ainsi à documenter de façon satisfaisante les influences d'Hervé et à exposer de façon précise la position d'Hervé sur les rapports de l'être et de l'essence. Par ailleurs, Allen, qui oppose Hervé de Nédellec à Thomas d'Aquin dans la foulée de l'opposition d'Hervé à Gilles de Rome, ne vérifie pas si la réfutation de

la position de Gilles opérée par Hervé s'applique de facto à Thomas. Il conclut à l'essentialisme d'Hervé de Nédellec en l'opposant à l'existentialisme de Thomas d'Aquin, sans cependant avoir explicité cet existentialisme, qui est supposé connu. La démonstration de la divergence d'ontologie entre Thomas d'Aquin et Hervé de Nédellec sur la question de l'unité de l'être du Christ est en outre insatisfaisante dans la mesure où la position de Thomas sur ce point ne fait pas l'objet d'un consensus. Finalement, considérant qu'Hervé a assumé les plus hautes fonctions dans l'ordre des Prêcheurs à l'époque des ordonnances d'enseignement de Thomas d'Aquin et qu'il se montra par ailleurs un ardent défenseur de la pensée de son illustre confrère, on peut dire que les travaux d'Allen posent, mais ne permettent pas d'expliquer, l'étonnante différence doctrinale entre Thomas et Hervé sur la distinction entre l'être et l'essence, question qui a été retenue comme centrale à la pensée du Docteur angélique.

Chapitre 2 – Exposé des lieux hervéens

Les travaux d'Allen (1958) et de Rijk (2013) se sont focalisés sur l'ouvrage dans lequel Hervé de Nédellec se penche de façon la plus étendue sur le rapport entre l'être et l'essence, à savoir son *De esse et essentia*. Hervé procède, dans cette étude, à un examen suivi de cinq questions d'Henri de Gand portant sur différents aspects du rapport de l'être et de l'essence dans la créature, abordant au passage la position de Gilles de Rome, dont les opinions sont principalement discutées par Henri en ces lieux. Si Hervé en vient à exposer une troisième position, qu'il considère être la plus probable, l'essentiel de l'ouvrage consiste à exposer et à réfuter les opinions adverses. Les travaux d'Allen et de Rijk reproduisent ces proportions en consacrant la plus grande partie de leurs études à la restitution de l'exposé des positions gandéenne et égidienne qu'en fait Hervé et de la réfutation des aspects de ces positions qu'il estime contestables. Quant à la position retenue par Hervé, les chercheurs la qualifient de simple distinction de raison ou de distinction selon le mode de signifier, reprenant les termes mêmes qu'Hervé utilise pour la distinguer de la distinction intermédiaire ou intentionnelle d'Henri de Gand et de la distinction réelle de Gilles de Rome. Ces études, avec les articles d'Allen (1960) et de Seńko (1961), constituent l'essentiel de la recherche menée sur le rapport entre l'être et l'essence chez Hervé de Nédellec¹. Elles concluent à une distinction logique, voire grammaticale, entre l'être et l'essence de la créature chez le prêcheur, relayant l'opinion gilsonnienne d'un Hervé de Nédellec nominaliste que l'on trouve déjà chez Hauréau² et, donc, hétérodoxe au regard de la position que l'on attribue à Thomas d'Aquin sur cette question. Bien que ces travaux décrivent le contenu de l'opus d'Hervé, ils échouent à exposer de façon précise les principes de l'ontologie en présence. Or l'hétérodoxie d'Hervé au regard de la distinction de Thomas n'est pas sans étonner : Hervé de Nédellec, de fait, écrivait au tout début du XIV^e siècle, alors que le patrimoine doctrinal de frère Thomas avait été malmené par les diverses condamnations doctrinales et écrits polémiques des années 1270 et 1280. Il exerça un leadership dans l'application des ordonnances

¹ Cf. le précédent chapitre pour l'exposé critique des résultats des différents travaux portant sur la distinction entre l'être et l'essence chez Hervé de Nédellec.

² Cf. Hauréau, 1880 (vol. II, p. 238), mentionné par Allen 1958, p. 13.

d'enseignement de la pensée de Thomas promulguées par les chapitres généraux de l'ordre en 1310 et 1313 en sa qualité de provincial des dominicains de France (1309—1318), puis dans sa fonction de maître général de l'ordre de 1318 jusqu'à sa mort en 1323. Il œuvra par ailleurs en vue de la canonisation de frère Thomas, qui eut lieu quelques semaines avant la mort du prieur. La connaissance sommaire dont nous disposons actuellement de l'ontologie hervéenne permet difficilement de mesurer et d'expliquer les divergences théoriques de Thomas d'Aquin et d'Hervé de Nédellec sur la distinction entre l'être et l'essence dans la créature. Je souhaite ici cerner plus précisément l'ontologie hervéenne en vue d'en documenter les sources et de la comparer de façon précise à la position de Thomas d'Aquin. Je procéderai en examinant les lieux hervéens portant précisément sur la distinction entre l'être et l'essence dans la créature soit :

- 1) *De esse et essentia*, deuxième partie du *De quattuor materiis*, un ensemble de *Determinationes contra magistrum Henricum de Gandavo* ;
- 2) *Quodlibet VII*, q. 8 : « Utrum esse et essentia in creaturis differunt re »
- 3) *Quaestiones in <libros> Sententiarum*, lib. I, d. 8, q. 1 : « Quid importat hoc nomen “esse” »

Je signalerai au passage les éléments qui confirment l'attribution du *Quodlibet VII*, q. 8 à Hervé³.

Hervé aurait rédigé ses *Quaestiones* sur les *Sentences* alors qu'il était bachelier sententiaire. Celles-ci seraient une *ordinatio* de 1309 (ou plus tardive) d'une *reportatio* de 1302—1303⁴. Le *De esse et essentia* est certainement antérieur à cette rédaction, puisque l'article des *Quaestiones in Sent.* y réfère⁵. Il est aussi manifestement postérieur à Noël 1287, la question de rédaction la plus tardive des cinq questions quodlibétiques d'Henri de Gand discutées ayant été soutenue durant l'avent 1287 (*Quodlibet XI*, q. 3)⁶. Il serait vraisemblable de penser que cet ouvrage aurait été rédigé alors qu'Hervé était bachelier sententiaire, à savoir entre c. 1302 et Pâques 1307, moment de l'accession du dominicain à la maîtrise en théologie à l'Université de Paris. Quant au septième quodlibet d'Hervé, il aurait aussi été soutenu alors qu'Hervé de Nédellec

³ Je me limiterai, dans le cadre de cette enquête, à l'examen de ces textes d'Hervé dont le contenu doctrinal concerne directement sa position sur les rapports entre l'être et l'essence. Afin de compléter les résultats obtenus, on pourra notamment consulter les *Quodl. III*, q. 5, « Utrum diuisio entis in actum et potentiam sit diuisio in plura re » et q. 6, « Utrum in creaturis suppositum et natura sint idem re » ; *Quodl. VI*, q. 8, « Utrum suppositum Filii debeat dici suppositum humanum » ; *Quodl. VII*, q. 1, q. 10, « Utrum creatura habuerit aliquod esse reale ab eterno » et q. 12, « Utrum creatura habeat esse in genere ab eterno » ; *Quodl. XI*, q. 1, « Utrum essentia habeat esse reale extra Deum quantum ad esse essentie antequam habeat esse existentie » et q. 2, « Utrum prius causetur essentia quam esse ».

⁴ Cf. Gelber (1974, p. 43) qui se base sur Decker (1967, pp. 73-77, pp. 416-424) et Schmaus (1930, pp. 425-432).

⁵ Cf. chapitre 1, section « Le caractère évasif des formules du *In Sententiarum* ».

⁶ Cf. König-Pralong (2006, p. 126).

était bachelier sententiaire, mais lecteur dans un couvent d'étude de la Province de France à l'extérieur de Paris (c. 1304—1307)⁷. Le texte le plus substantiel est de loin le *De esse et essentia*, avec ses 123 pages dans l'édition de Rijk, alors que la question quodlibétique ne fait pas quatre colonnes dans l'édition Zimara (1966 [1513]) et l'article des *Questions sur les Sentences* tient en une colonne de l'édition de Paris (1966 [1647]).

J'exposerai, dans ce chapitre, les éléments saillants de ces textes en suivant l'ordre selon lequel ils sont introduits par Hervé. Le chapitre suivant présentera une synthèse thématique de ces éléments.

De esse et essentia*, deuxième traité du *De quattuor materiis* : *Determinationes contra magistrum Henricum de Gandavo

Le *De esse et essentia* est un traité étendu qui, comme le sous-titre de l'ensemble l'indique, est un ouvrage polémique dirigé contre Henri de Gand. Hervé y présente succinctement le contenu de cinq questions quodlibétiques d'Henri de Gand se rattachant à la distinction de l'être et de l'essence dans les créatures pour exposer, dans un deuxième temps, la position qu'il estime la plus probable par rapport à cette question. Les cinq questions gandéennes examinées par Hervé sont les suivantes :

- 1) *Quodlibet I*, q. 9 : « Utrum creatura ipsa sit suum esse » ;
- 2) *Quodlibet III*, q. 9 : « Utrum ipsa essentia creaturae sit suum esse » ;
- 3) *Quodlibet X*, q. 7 : « Utrum ponens essentiam creaturae esse idem re cum suo esse potest salvare creationem » ;
- 4) *Quodlibet X*, q. 8 : « Utrum accidentis existentis in subiecto sit aliud esse existentiae quam sit esse existentiae sui subiecti » ;
- 5) *Quodlibet XI*, q. 3 : « Utrum in composito ex materia et forma educibili de potentia materie creato principalius creetur materia an forma ».

⁷ Selon le ms. F. I. 15. fol. 115 ra de l'Université de Bâle, les quodlibets VI à IX (selon la numérotation de l'édition de Venise 1513) auraient été disputés à l'extérieur de Paris, alors qu'Hervé était bachelier. Un manuscrit d'Upsal corrobore cette information, signalant qu'Hervé rédigea huit quodlibets mineurs alors qu'il était lecteur, cf. Guimarães (1938, p. 50). Les trois premiers quodlibets d'Hervé datent de son premier enseignement parisien (Guimarães, 1938, p. 56) qui eut vraisemblablement lieu de 1307 jusqu'au moment de sa nomination comme provincial des dominicains de France en septembre 1309, voire jusqu'à ce que Laurent de Nantes, qui lui succéda à la chaire française des Prêcheurs, eut obtenu sa licence en février 1310 (Guimarães, 1938, p. 51). Son quatrième quodlibet aurait été rédigé lors d'un deuxième enseignement parisien entre 1316 et 1318 (Guimarães, 1938, p. 65).

Suit la *reprobatio* des éléments problématiques repérés dans les lieux gandéens préalablement exposés. Bien que ce soient principalement les opinions d'Henri de Gand qui sont évaluées par Hervé, des éléments de la position de Gilles de Rome, qui sont énoncés dans les questions quodlibétiques gandéennes discutées par Hervé, font aussi objet d'un examen critique de la part du dominicain.

Les questions d'Henri de Gand discutées

Les questions gandéennes sont abrégées en première partie du traité, puis extensivement discutées dans la troisième partie de celui-ci. J'en signale ici les éléments qui retiendront principalement l'attention d'Hervé.

Quodlibet I, q. 9 (première question) : « La créature s'identifie-t-elle à son être ? » (Noël 1276)⁸

ARGUMENTS INITIAUX

Les trois arguments initiaux et les autorités du *De hebdomadibus* de Boèce⁹ rapportées par Henri militent en faveur de la distinction réelle de l'être et de l'essence dans les créatures : admettre l'identité entre l'être et l'essence ferait que la créature serait un être subsistant ou infini, ou encore qu'elle serait dans l'impossibilité d'être séparée de son être et, par conséquent, qu'elle ne pourrait pas ne pas être¹⁰.

⁸ « *Utrum creatura ipsa sit suum esse* », éd. Macken (1979, pp. 47-62) ; traduction partielle de Libera/Michon (1996, pp. 211-218) ; [« *Utrum esse creature realiter differat a sua essentia* », éd. de Rijk §1-7. Les intitulés sont tirés du texte gandéen, alors que ceux entre crochets droits sont tirés du *De esse et essentia* d'Hervé (éd. de Rijk). L'identification des questions d'Henri de Gand est le fait de Pelzer (1913, pp. 370-372, n. 4).

⁹ « L'être et ce qui est sont différents » ; « Ce qui est, une fois la forme d'être reçue, est et subsiste » ; « La participation advient lorsque quelque chose est déjà » ; « Tout ce qui est participe de ce qu'est l'être afin d'être » ; « Une chose est l'être, autre chose est le "il est" même ».

¹⁰ « *Cum creatura sit quid subsistens : si esset suum esse, tunc esse creature esset esse subsistens, quod soli Deo convenit. Ergo etc. Preterea. Esse secundum se est illimitatum. Si ergo creatura esset suum esse nichil habens preter esse cum ipso esse admixtum, creatura esset quid illimitatum. Quod inconueniens. Preterea. Si creatura esset suum esse : cum esse a seipso non possit separari, sequitur quod creatura non possit non esse.* », éd. de Rijk, §1. Ces éléments sont caractéristiques de la position de Gilles de Rome, qui a pu être l'objectant de ce quodlibet, cf. dans l'introduction, la section « Chronologie sommaire de la controverse sur l'être et l'essence dans la créature ». Gilles défendra d'ailleurs dans le *QEE*, q. 9 les points ici récusés par Henri de Gand, en commençant par rectifier l'interprétation des autorités boéciennes (éd. Venise 1503, fol. 18 va - 20 vb, trad. König-Pralong, pp. 127-152).

DETERMINATIO

Henri distingue, dans le cadre de la *determinatio*, deux sens selon lesquels une créature peut être dite participer de l'être au sens d'exister. Le premier sens est repris des autorités de Boèce : le sujet participe d'une forme réellement différente de lui¹¹. Le Gantois rejette cette conception, concevant l'être de la créature non comme quelque chose d'ajouté à l'essence, mais comme la relation d'un effet au regard de ce qui le produit. L'essence de la créature est, avant d'être produite en acte, indifférente à l'être et au non-être en acte¹². Une fois produite dans l'être par Dieu, la créature a deux êtres, qui seront par la suite désignés par Henri comme l'être d'essence et l'être d'existence. L'être d'essence consiste en la similitude de l'Idée divine à laquelle l'essence de la créature correspond, tandis que l'être d'existence est le fait d'être un effet de Dieu, conçu par Henri comme une participation de quelque chose d'extérieur.

Henri présente par la suite quatre arguments à l'effet de l'identité réelle entre l'être et l'essence dans la créature. Le premier argument procède des transcendants, lesquels n'ajoutent rien de réel à la créature¹³. Suit l'argument de l'impossibilité logique qu'un étant existe par soi, en supposant que tout étant nécessite quelque chose d'ajouté à soi pour être. Est similaire le troisième argument avec, en outre, la considération d'une régression à l'infini dans l'ordre des causes. Le quatrième argument récuse les différentes façons selon lesquelles l'être qui serait différent de l'essence devrait nécessairement être une substance ou un accident.

Afin de clarifier le sens de la proposition « l'essence de la créature est son être », Henri de Gand introduit la distinction entre l'être d'essence et l'être d'existence. L'être d'essence correspond à l'essence de la créature, lorsque celle-ci existe dans la réalité extramentale. Il est participé à partir de Dieu de façon exemplaire et diffère de l'essence par la seule raison. En revanche, l'être d'existence convient à l'essence par une cause efficiente extrinsèque. La chose le possède conformément à son essence ; il se rapporte au mode de l'accident au sens où il est

¹¹ L'exemple illustrant le principe, l'air qui participe de la lumière, est tiré de Thomas d'Aquin (*ST I*^a, q. 104, a. 1, co).

¹² Henri de Gand entend l'essence indifférente comme « toute quiddité ayant un contenu stable, consistant, et ontologiquement auto-référentiel », König-Pralong (2006, p. 64), se référant à Porro (1996a, p. 212). Il s'agit de l'essence conçue comme *certitudo*. En raison de leur préséance logique, les essences ont une existence nécessaire, cf. König-Pralong (2006, p. 65).

¹³ Henri invoque les autorités de Boèce, *De hebdom.* (PL 64, 1311A-1314C), Augustin, *De vera religione*, c. 36, n. 66-67 (PL 34, 151-152), Aristote, *Metaph.* IV, c. 2 (1003b26-27), Averroès, *In Metaph.*, IV, comm. (lunt., fol. 67 E, B) et Avicenne, *Metaph.*, II, c. 1 (fol. 74 vbA) et III, c. 3 (fol. 79raC), mais Hervé ne les mentionne pas nommément. Contrairement à Hervé, Henri ne compte pas les autorités comme un argument et dénombre par conséquent trois arguments, à commencer par le deuxième que répertorie le dominicain.

un effet de Dieu en acte. Il diffère de l'essence par l'intention. Les arguments initiaux sont résolus par les éléments de la position exposée par Henri. La réponse au troisième argument permet de clarifier le sens selon lequel entendre la différence intentionnelle entre l'essence et l'être défendue par le maître séculier. Il y aurait une simple différence de raison entre l'essence et l'être de la créature si l'essence de la créature pouvait être conçue sans l'être de celle-ci et inversement. Henri, en revanche, soutient qu'il y a davantage qu'une différence de raison entre l'essence et l'être de la créature, car si l'essence de la créature peut être conçue sans que soit conçu son être, l'être de la créature n'est jamais conçu sans l'essence de celle-ci. De fait, si l'essence de la créature a un certain être en Dieu avant d'être produite dans la réalité naturelle, l'être de la créature « n'est pas » et ne saurait ainsi être conçu sans que soit aussi conçue l'essence de la créature sans laquelle il n'existe pas.

Quodlibet III, q. 9 (deuxième question) : « L'essence et l'être de la créature sont-ils une même <chose> ? » (1278/9)¹⁴

ARGUMENTS INITIAUX

Henri présente d'abord une opinion négative : l'essence n'est pas indifférente à l'être et au non-être. En effet, l'essence se rapporte à l'être comme la sagesse se rapporte au savoir, or la sagesse n'est pas indifférente au savoir et au non-savoir¹⁵. En sens contraire, Henri signale que ce qu'on connaît d'une chose est ce que c'est d'être pour cette chose (*quod quid est*). Comme on possède la science des choses créées qu'elles existent ou non, on doit conclure que l'essence ou la quiddité de la créature est indifférente à l'être et au non-être.

DETERMINATIO

La *determinatio* s'ouvre sur la triple considération de l'essence créée, soit :

- 1) comme réalité naturelle (*res nature*), dans les singuliers extramontaux ;
- 2) dans la mesure où elle est dans l'âme ou dans l'intellect (*res rationis*) ;

¹⁴ « Utrum ipsa essentia creaturae sit suum esse », éd. Badius (1518, vol. I, fol. 60 vO *sqq.*) ; [« Utrum aliqua essentia se habeat per indifferentiam ad esse et non esse », éd. de Rijk §8-12. Allen (1958, p. 48, n. 16) signale qu'Hervé réfère plutôt à cette question comme au *Quodl. III*, q. 4. Cela se vérifie dans la première partie dans l'édition d'Allen, mais pas lorsqu'Hervé revient sur les questions d'Henri de Gand en troisième partie du traité. De Rijk ne mentionne pas cette erreur.

¹⁵ L'argument est tiré d'Augustin (*De Trinitate*, lib. VII, c. 1).

3) considérée en soi (*res secundum se considerata*).

L'essence considérée en soi est relative à l'être d'essence, qui lui correspond selon qu'il a en Dieu un exemplaire auquel il correspond. Elle est antérieure aux modes d'être susmentionnés, lesquels sont extérieurs à sa *ratio*¹⁶. Elle n'est cependant jamais sans l'un d'eux, l'essence existant toujours selon l'une ou l'autre de ces deux modalités.

Afin de clarifier les termes de la question, Henri distingue ensuite deux acceptions de « non-être », soit le non-être relatif à tout être, à savoir à l'être d'essence et à l'être d'existence, et le non-être relatif au seul être d'existence actuelle. En prenant « non-être » au premier sens, aucune essence de créature n'est indifférente à l'être et au non-être, puisque ce qui est dépourvu de toute *ratio* d'être, incluant l'être d'essence, nécessairement n'est pas. Lorsqu'il considère « non-être » au sens de l'être d'existence actuelle, il précise qu'il entend « indifférent » au sens de ne pas être nécessairement déterminé à être ou à ne pas être ni répugner à être ou à ne pas être. La créature, selon son être d'essence, est ainsi indifférente à l'être et au non-être, ne nécessitant pas d'être en acte, mais n'y répugnant pas.

En réponse à l'argument initial, qui affirmait que l'essence se rapporte à l'être comme la sagesse se rapporte au savoir, Henri distingue savoir créé et savoir incréé. La sagesse incréée ne peut pas, parce qu'elle est savoir incréé par essence, être dépourvue de savoir. Quant à la sagesse créée, si l'on prend « non-savoir » au sens privatif, c'est-à-dire au sens d'être dépourvu de savoir, l'analogie susmentionnée ne tient pas. En effet, si l'essence peut ne pas être, la sagesse ne peut être dépourvue de savoir. Si l'on entend, en revanche, « non-savoir » au sens négatif de pas savoir ou considérer de façon effective, l'analogie tient, mais c'est la mineure de l'argument qui est fausse, à savoir que « la sagesse n'est pas indifférente au savoir et au non-savoir ».

¹⁶ Je conserve le latin « *ratio* » lorsque ce qui est désigné par « *ratio* » semble avoir le sens précis de « ce qu'est la chose ». En revanche, je traduis le terme lorsqu'il est entendu au sens de « de raison (*rationis*) », notion, définition, argument ou d'une faculté intellectuelle.

Quodlibet X, q. 7 (troisième question) : « Peut-on garantir la création en posant l'identité réelle de l'essence et de l'être de la créature ? » (Noël 1286)¹⁷

ARGUMENTS INITIAUX

Garantir la création est une exigence sine qua non de la recevabilité d'une position sur l'être et l'essence dans la créature. Gilles de Rome, de qui sont tirés les arguments initiaux du *Quodlibet X, q. 7* d'Henri de Gand, estime qu'admettre l'identité entre l'être et l'essence annihile la contingence de la création¹⁸.

Le premier argument rapporté par Henri procède de l'analogie entre la génération, qui implique l'actualisation de la matière par la forme, et la création, qui suppose l'actualisation de l'essence par l'être. Comme l'identité de la matière et de la forme annihilerait la génération, on conclut que l'identité de l'essence et de l'être annihilerait la création.

Le second argument initial affirme qu'en posant l'identité de l'essence et de l'être dans la créature, on ne peut concevoir l'essence sous le non-être. Or cela est contraire à la création, qui consiste dans le passage du non-être à l'être.

Dans tout changement, lit-on troisièmement, le sujet diffère de ses termes, comme la matière diffère de la forme corrompue et générée dans la génération. Dans la création, l'essence est le sujet tandis que le non-être et l'être sont les termes.

Est ensuite avancé contre l'opinion que la différence réelle entre l'être et l'essence garantit la contingence de la créature l'argument suivant : l'être qui diffère de l'essence et se trouve en elle comme dans un sujet fait en sorte que l'être serait tiré de la puissance de la matière et que la créature ne serait alors pas ex nihilo.

¹⁷ « Utrum ponens essentiam creaturae esse idem re cum suo esse potest salvare creationem », éd. Macken (1981, pp. 145-197) ; trad. König-Pralong, pp. 167-223 ; [« Utrum ponens essentiam creaturae esse idem quod suum esse possit salvare creationem »], éd. de Rijk §13-45. Hervé réfère à cette question comme au *Quodl. X, q. 3*, selon Allen (1958, p. 58, n. 23) ; de Rijk (2013) note l'erreur dans les mss B, P et V au §205. La traduction de König-Pralong débute avec la seconde partie de la *determinatio*, excluant les arguments initiaux, les arguments de Gilles à l'effet de la distinction réelle et ceux que l'augustin a opposés à l'identité réelle, dans sa version gandéenne.

¹⁸ Les trois arguments initiaux de la présente question correspondent de fait aux trois voies de la preuve de la différence réelle entre l'être et l'essence que Gilles de Rome expose dans *QEE*, q. 9 (éd. Venise 1503, fol. 20 vb - 21 vb, trad. König-Pralong, pp. 152-163). On y retrouve par ailleurs formulé l'argument en sens contraire (fol. 18 va). Les deux premiers arguments se trouvent en outre présentés dans le même opus égidien à la question 11 (éd. Venise 1503, fol. 24 va - 25 vb).

DETERMINATIO, PREMIÈRE PARTIE : CONTRE L'IDENTITÉ RÉELLE DE L'ÊTRE ET DE L'ESSENCE DANS LA
CRÉATURE

En première partie de la *determinatio*, Henri restitue les arguments de Gilles à l'effet que l'être diffère réellement de l'essence dans les créatures et encore ceux formulés contre la distinction intentionnelle entre l'être et l'essence défendue par Henri.

Le premier argument amené va ainsi : rien n'est en acte par ce par quoi il est en puissance. Or la créature est, par son essence, en puissance d'exister. Elle est donc en acte par son être, et, par conséquent, son essence est réellement différente de son être.

Le deuxième argument présenté s'apparente au troisième argument initial : l'essence y est de nouveau considérée relativement à ses termes opposés, soit l'être et le non-être, et est comparée à la matière et à ses termes, lesquels sont la forme et la privation de forme. Elle est en outre comparée au genre relativement à ses différences spécifiques opposées. Comme le genre, qui est potentiel, diffère de la différence spécifique qui l'actualise, il en va de même pour la matière au regard de la forme et de l'essence au regard de l'être. La raison en est que la *ratio* des potentiels exclut la *ratio* de ce qui les actualise et réciproquement.

Le troisième argument est analogue au premier : rien n'est en acte par ce par quoi il peut être ou peut ne pas être. L'essence est ce par quoi la créature peut être ou peut ne pas être. La créature n'est donc pas en acte par son essence, ce qui confirme la distinction entre l'être et l'essence de la créature.

Henri revient ensuite sur les autorités de Boèce dont Gilles a discuté l'interprétation dans *Quaestiones disputatae de esse et essentia* (QEE), q. 9¹⁹. Puis, il reprend des éléments du premier argument initial et applique le type de différence que l'on trouve entre le genre et ses différences spécifiques opposées²⁰ au potentiel et à l'actuel que l'on trouve dans la génération et dans la création.

Sont ensuite présentés cinq arguments formulés contre la position gandéenne²¹. Le premier est une reprise du deuxième argument initial. Le second fait valoir que si l'être de la créature n'est pas reçu (participé), l'essence de la créature ne serait pas quelque chose de

¹⁹ Cf. éd. Venise 1503, 18 va ; trad. König-Pralong, pp. 128-130.

²⁰ Deuxième argument de la position des tenants de la différence réelle rapportée au début de la présente *determinatio*.

²¹ Cf. Gilles de Rome, QEE, q. 11 (éd. Venise 1503, fol. 24 vb - 26 ra), signalé dans éd. Macken (1981, p. 150, apparat critique).

diminué, mais l'être parfait (Aristote, *Metaph.*, V, c. 25)²². Le troisième argument consiste en une conséquence du deuxième au regard de l'être accidentel.

Le quatrième fait valoir que si le genre est potentiel et la différence spécifique est actuelle, mais que la créature est toujours en acte lorsqu'on pose une identité réelle entre l'être et l'essence, la créature ne serait pas dans un genre.

Le cinquième argument affirme qu'en posant l'identité entre l'être et l'essence est abolie l'analogie de l'être selon laquelle l'être convient premièrement à la substance puis aux accidents, en raison de la divergence des essences de la substance et des accidents que l'analogie suppose.

DETERMINATIO, SECONDE PARTIE : CONTRE LA CONCEPTION GANDÉENNE DE L'ÊTRE D'ESSENCE ET DE L'ÊTRE D'EXISTENCE

En seconde partie de la *determinatio*, Henri réitère sa position sur l'identité de l'être et de l'essence et traite différents arguments formulés contre cette position. L'exposé de la position gandéenne est une reprise du *Quodlibet I*, q. 9 (éd. Macken 1979, p. 47). Hervé en formule une synthèse des plus claires : l'être d'essence et l'être d'existence n'ajoutent rien à l'essence, si ce n'est un rapport à Dieu. L'être d'essence ajoute une relation de causalité formelle à Dieu, tandis que l'être d'existence ajoute une relation de causalité efficiente à Dieu (éd. de Rijk, §18).

Les trois arguments ensuite présentés contre cette position sont tirés de Gilles de Rome, *QEE*, q. 9 (éd. Venise 1503, fol. 19 rb et 19 vb). Le premier argument va ainsi : l'efficient n'actualise quelque chose de potentiel qu'en s'imprimant lui-même au potentiel ou imprimant au potentiel un acte autre. Dieu ne s'imprime pas lui-même, donc etc. Le second argument affirme que rien n'est dans l'absolu par un rapport, mais est seulement, en raison d'un rapport, vers quelque chose. Le troisième argument formulé contre l'identité gandéenne de l'être et de l'essence met de l'avant que, comme la matière a un rapport à l'être étendu dans la mesure où elle advient par quelque chose d'absolu, il en va de même pour l'essence.

Au principe des réponses au premier et au troisième arguments, Henri fait intervenir la distinction entre deux types de puissance (éd. de Rijk, §20). Est subjectivement potentielle la matière au regard de la forme, mais est objectivement potentielle la forme en tant qu'elle est

²² Ce deuxième argument est une version des deux premiers arguments initiaux rapportés par Henri au *Quodl. I*, q. 9.

possible objet de la puissance de l'agent. Il répond au second argument en faisant valoir que la créature dépend de son rapport à Dieu pour exister.

Henri réitère les trois arguments formulés en faveur de l'identité réelle entre l'être et l'essence dans le *Quodlibet I*, q. 9 (éd. Macken 1979, pp. 51-52), les objections que Gilles formule contre ceux-ci et sa réponse à ces objections (*QEE*, q. 9, éd. Venise 1503, fol. 19 va - vb ; 20 ra - vb).

Le premier argument était le suivant²³ : comme la vérité, la bonté et l'unité n'ajoutent rien à l'essence de la chose, de même l'entité et l'être ne lui ajoutent rien. Gilles répond que cela est vrai au regard de l'être d'essence, mais non au regard de l'être d'existence. Or cela suppose que si un ajout ne fait pas advenir celle-ci en acte, l'essence a de soi assez d'actualité pour exister en elle-même. Or cela est faux, rétorque Henri, car l'essence nécessite le rapport au Créateur, qui est extérieur à la *ratio* d'essence. Je passe sur les deuxième et troisième arguments, dont le contenu est respectivement secondaire à notre propos et redondant quant à ce qui a déjà été rapporté.

Henri réitère ensuite sa position et précise le rapport entre l'être d'essence et l'essence, puis formule et réfute deux arguments que l'on pourrait formuler contre celle-ci. Retenons de cette discussion la caractérisation qu'Henri propose de la distinction intentionnelle (éd. Macken 1981, pp. 164-166 ; éd. de Rijk, §29). La contrastant à la différence réelle que l'on trouve en un sens entre le sujet et l'accident et à la différence de raison que l'on trouve entre la définition et le défini, la différence intentionnelle est celle que l'on trouve entre le genre et la différence spécifique. Le critère présidant à ces distinctions est la prédicabilité d'un terme au regard de son binôme. Alors que les termes d'une différence réelle ne peuvent se prédiquer l'un de l'autre, les termes d'une différence de raison le peuvent. La différence intentionnelle est intermédiaire entre la différence réelle et à la différence de raison au sens où l'un des termes se prédique de l'autre, alors que la réciproque est fautive²⁴.

²³ Il s'agissait en fait d'autorités allant dans le sens de l'identité réelle de l'être et de l'essence. Les arguments 1 et 2, correspondaient alors aux arguments 2 et 3 dans le résumé d'Hervé, alors que les autorités étaient par lui présentées comme un premier argument. Dans la reprise de ce *Quodl. X*, q. 7, ces arguments 1 et 2 (Henri) et 2 et 3 (Hervé) sont fusionnés et présentés comme le deuxième argument.

²⁴ Cf. Henri de Gand, *Quodl. V*, q. 6 pour les degrés de différence intentionnelle, éd. Badius, 161 r -161 v, signalé par König-Pralong, p. 53, n. 89.

DETERMINATIO, TROISIÈME PARTIE : RÉPONSE À LA QUESTION INITIALE

Vient en troisième partie de la *determinatio* la réponse d'Henri à la question posée en premier lieu²⁵. La création est plus proprement garantie en posant dans la créature un rapport à Dieu comme à une cause efficiente qu'en affirmant que l'être est une chose ajoutée à l'essence. De fait, la position gandéenne conçoit la contingence en termes de participation de l'être comme à une similitude défective de Dieu, qui ne présuppose rien de préexistant à la créature, hormis le Créateur. En revanche, la position égidienne conçoit l'actualisation de la création telle une information de quelque chose qui préexisterait à la créature, réduisant ainsi la création à une forme de génération.

SOLUTIONS DES ARGUMENTS

Henri répond ensuite aux arguments initiaux²⁶. Le Gantois rejette premièrement l'analogie entre les rapports de la matière et de la forme dans la génération et ceux entre l'essence et l'être dans la création en vertu de la distinction posée entre le subjectivement possible et l'objectivement possible. De fait, la matière se trouve par rapport à la forme comme le subjectivement possible, alors que l'essence est dans la création tel l'objectivement possible.

Au deuxième argument, il répond qu'en vertu de la différence intentionnelle qu'il pose entre l'être et l'essence, l'essence peut être pensée sous le mode du non-être sans que soit admise une différence réelle entre l'être et l'essence.

Son troisième argument était que l'essence, en tant que sujette à l'être et au non-être, doit différer de l'être qui est l'un de ses termes. Sa solution à celui-ci consiste à dire que si l'essence, indifférente à l'être et au non-être, est le sujet de la création, en tant qu'elle est créée, elle est le terme de celle-ci. Je passe sur des discussions d'éléments d'ordre secondaire.

Henri fournit encore ses solutions aux arguments rapportés au début de la *determinatio*, touche un mot de l'interprétation des autorités boéciennes et répond finalement aux objections soulevées contre sa position sur la question initiale dans la troisième partie de sa *determinatio*, faisant principalement intervenir comme principe de solution la distinction entre les deux types de

²⁵ Cf. éd. Macken (1981, pp. 166-175) ; éd. de Rijk, §30-32.

²⁶ Hervé note qu'Henri modifie ici l'ordre des arguments, annonçant qu'il s'en tiendra pour sa part au premier ordre d'apparition des arguments dans son exposé des solutions gandéennes à ceux-ci. Je suivrai aussi cet ordre dans ma présentation.

puissance, ou encore la différence intentionnelle. Son interprétation des axiomes boéciens est à noter, alors qu'il oppose le *ce qui est* et la forme d'être comme le concret et l'abstrait ou, encore, les explique dans l'optique de la différence intentionnelle.

Quodlibet X, q. 8 (quatrième question) : « L'être d'existence de l'accident existant dans le sujet diffère-t-il de l'être d'existence de son sujet ? » (Noël 1286)²⁷

Dans le même quodlibet, à la huitième question, Henri de Gand se prononce sur l'unité de l'être de l'accident et de la substance. Il y énonce d'abord quatre arguments à l'effet de l'identité de l'être de l'accident et celui du sujet, puis un argument en sens inverse et encore d'autres arguments des tenants de l'identité en début de *determinatio*. Retenons principalement sa réponse à la question initiale, à savoir qu'il y a autant d'êtres qu'il y a d'essences dans la chose, entendant « être » autant au sens d'être d'essence que d'être d'existence. Il pose en outre une distinction entre l'être entendu dans un sens absolu et l'être de la substance. L'être entendu dans un sens absolu se dit de toute réalité extramentale, qu'elle soit être par soi (substance) ou être par un autre (accident). L'être de la substance, en revanche, concerne spécifiquement l'être par soi de la substance, qui s'oppose à l'être dans un autre de l'accident. Il accorde une certaine priorité à l'être de la substance qui est par soi et par lequel subsistent les êtres accidentels.

Quodlibet XI, q. 3 (cinquième question) : « Dans le composé de matière et de forme susceptible d'être tirée de la puissance de la matière, la matière est-elle davantage créée que la forme ? » (Noël 1287)²⁸

ARGUMENTS INITIAUX

Dans la dernière question qu'Hervé de Nédellec présente dans son *De esse et essentia*, Henri demande si la forme est, dans le composé créé, davantage créée que la matière. Ce serait le cas, est-il affirmé dans l'argument initial, puisque la forme a l'être plus véritablement que la matière²⁹.

²⁷ « Utrum accidentis existentis in subiecto sit aliud esse existentiae quam sit esse existentiae sui subiecti », éd. Macken (1981, pp. 197-220) ; [« Utrum sit aliud esse existentiae accidentis ab esse subiecti »], éd. de Rijk, §46-64. Selon Allen (1958, p. 75, n. 33), Hervé réfère à cette question comme au *Quodl. X, q. 4*.

²⁸ « Utrum in composito ex materia et forma educibili de potentia materie creato principalius creetur materia an forma », éd. Badius 1518 (vol. II, 440 v - 450 r) ; trad. König-Pralong (pp. 349-424) ; [« Utrum in composito creato cuius forma educibilis est de potentia materie quantum est de se verius dicatur creari forma quam materia »], éd. de Rijk, §65-119.

²⁹ Cf. Aristote, *Métaphysique*, VII, c. 1, 1029a7 ; c. 17, 1041b7 ; 1041b26 *sqq.*

En sens contraire, comme la création ne suppose rien, mais que la production de la forme suppose la matière, on affirme que la matière est davantage créée que la forme.

DETERMINATIO

Henri indique l'enjeu de la création des substances simples et annonce répondre aux docteurs qui soutiennent que la matière se trouve par rapport à la forme comme l'essence par rapport à l'être. Le Gantois reprend de fait les différents points présentés par Gilles de Rome dans *QEE*, q. 12 et q. 13³⁰. Henri signale qu'il reprend en partie, dans son traitement des opinions égidiennes, ce qu'il a exposé antérieurement, soit dans son *Quodlibet X*, q. 7.

À la question principale, Henri de Gand répond que bien que la matière et la forme soient créées simultanément du point de vue temporel, la matière est, selon l'ordre naturel, antérieure à la forme, pour cette raison que la forme est tirée de la puissance de la matière. L'avènement de la forme dans la matière n'est donc pas proprement de l'ordre de la création, mais de l'ordre de l'information, entendant la création dans le sens de ce qui est produit à partir de rien³¹. Il en va autrement pour l'essence, qui est plus proprement créée que l'être : de fait, de la production de l'essence dans la réalité extramentale est suscité l'être d'existence, qui est le rapport à Dieu comme à une cause efficiente. Comme la chose absolue est plus proprement créée qu'une relation qui en dépend, Henri tient l'essence comme plus proprement créée que la relation qui dépend de la création de celle-ci³².

Un autre élément à retenir de ce lieu est l'affirmation sans équivoque du fondement de la distinction intentionnelle dans la réalité naturelle, lequel fondement est antérieur à toute conceptualisation³³.

Henri revient par ailleurs sur la réfutation que Gilles opère de trois arguments de la position gandéenne, soit l'argument faisant intervenir les transcendants³⁴, celui, contre la distinction réelle, qui procède de la régression à l'infini d'un ajout à toute créature³⁵ et celui de l'être qui ne

³⁰ Cf. Gilles de Rome, *QEE*, q. 12, éd. Venise 1503, fol. 28 rb - 32 ra ; trad. König-Pralong, pp. 273-314 ; q. 13, Venise 1503, fol. 33 ra - 35 rb ; trad. König-Pralong, pp. 315-347.

³¹ Cf. éd. Badius 1518 (vol. II, fol. 441 v ; 442 r) ; trad. König-Pralong, pp. 358, 362-363 ; éd. de Rijk, §74, 80.

³² Cf. éd. Badius (1518, vol. II, fol. 442r, 443 r) ; trad. König-Pralong, pp. 363, 370 ; éd. de Rijk, §77, 80.

³³ Cf. éd. Badius (1518, vol. II, fol. 444 v) ; trad. König-Pralong, pp. 382 ; éd. de Rijk, §90.

³⁴ Cf. éd. Badius (1518, vol. II, fol. 445 r - v) ; trad. König-Pralong, pp. 386-389 ; éd. de Rijk, §94-95.

³⁵ Cf. éd. Badius (1518, vol. II, fol. 445 v - 446 r) ; trad. König-Pralong, pp. 389-394 ; éd. de Rijk, §96-100.

peut être autre que substance ou accident³⁶, ainsi que sur l'interprétation des autorités de Boèce³⁷. Ces discussions permettent de cerner de façon toujours plus précise l'incommensurabilité des positions, lesquelles procèdent de présupposés antinomiques. Les objections égidiennes supposent, de fait, la puissance réceptrice de l'essence et le caractère absolu de l'être de la créature, tandis qu'Henri de Gand ne cède en rien, réitérant sa conception de l'être comme une relation intentionnelle ajoutée à l'essence à l'occasion de la production de la créature par Dieu. Contre l'idée de l'être subsistant de la créature que lui attribue Gilles, Henri reformule sa position en disant que la créature est de facto limitée par l'*être tel* (i.e. l'être déterminé par une essence) qu'elle présente. Notons finalement qu'Henri pose clairement, en réponse aux conclusions de la treizième question de Gilles, que c'est la créature existante qui est le terme de la production divine, création qui suppose conjointement l'existence et l'essence, alors qu'il y aurait succession dans la création de l'essence et de l'être, si l'on interprète la position de Gilles au sens où l'essence et l'être sont des réalités absolues.

La determinatio du De esse et essentia

Dans la seconde partie du *De esse et essentia*, Hervé expose les principes qui présideront à sa critique des éléments doctrinaux gandéens et égidiens récusés dans la troisième partie du traité. Cette seconde partie comporte trois principales sections, soit :

- 1) La définition des termes « essence » et « être » (éd. de Rijk, §121-146)
- 2) La position hervéenne sur les rapports entre l'être et l'essence (éd. de Rijk, §147-153)
- 3) Les objections susceptibles d'être soulevées contre la position d'Hervé et leurs solutions (éd. de Rijk, §154-178)

Sans reproduire ici le détail de l'exposé, j'indiquerai ici les points saillants de chaque section.

³⁶ Cf. éd. Badius (1518, vol. II, fol. 446 r - v) ; trad. König-Pralong, pp. 395-398 ; éd. de Rijk, §101-103. Ces arguments avaient été avancés dans son *Quodl. I*, q. 9, éd. Macken (1979, pp. 50-52) ; éd. de Rijk, §3-4.

³⁷ Cf. éd. Badius (1518, vol. II, fol. 446 v - 447 r) ; trad. König-Pralong, pp. 398-401 ; éd. de Rijk, §104.

La définition des termes « essence » et « être »³⁸

RÉFUTATION DE LA CONCEPTION DE L'ESSENCE GANDÉENNE³⁹

Avant de présenter ses définitions des termes ontologiques usuels (§143-146), Hervé rappelle la conception de l'essence d'Henri de Gand et procède à la réfutation de trois thèses fondamentales de celle-ci (§121-142).

Dans la perspective gandéenne, l'essence de la créature est une composition d'être d'essence, qui est un rapport à Dieu comme à une cause exemplaire, et d'une nature existant dans un genre, nature dans laquelle est fondé ce rapport. Comme l'être d'essence est un rapport extérieur à tout genre, l'essence de la créature n'est donc dans un genre qu'en raison d'une de ses parties seulement, à savoir en fonction de la nature de la créature. Afin de rendre compte de la vérité éternelle de propositions telles que « l'être humain est être humain » ou « l'être humain est un animal », Henri admet par ailleurs que l'essence a un être éternel (à savoir selon la modalité selon laquelle elle se trouve en Dieu) (§121).

De la conception de l'essence gandéenne, Hervé rejette les trois thèses suivantes :

- 1) l'essence de la créature inclut une relation réelle à Dieu comme à son exemplaire ;
- 2) l'essence de la créature n'est pas dans un genre selon son tout ;
- 3) la créature a, en Dieu, dans l'éternité, un être réel d'essence.

Hervé démontre que l'essence de la créature ne peut être conçue comme incluant une relation réelle à Dieu comme à son exemplaire et que l'essence n'est pas dans un genre en vertu d'un rapport qu'elle inclurait, par respectivement cinq (§122-127) et trois arguments (§128-131) qui procèdent de considérations relatives à la nature de l'essence et de la relation :

- 1) aucune relation n'est incluse dans la *ratio* d'étant absolu⁴⁰ ;

³⁸ Cf. éd. de Rijk, §120-146.

³⁹ Cf. éd. de Rijk, §121-142.

⁴⁰ « Et hoc primo ostendo ratione sumpta ex ratione 'relationis' in generali quia : Nulla relatio est de ratione vel integritate entis absoluti. Sed quedam essentie, sicut essentia substantie, quantitatis et qualitatibus, nominant entia absoluta. Ergo nulla relatio potest esse de ratione istorum. », éd. de Rijk, §122.

- 2) l'intégrité de l'étant exclut l'étant de raison, alors que le rapport à Dieu comme à un exemplaire est une relation de raison, Hervé mobilisant ici la distinction aristotélicienne entre l'étant de raison et l'étant extramental (Aristote, *Métaphysique*, VI, 2, 1026a33)⁴¹ ;
- 3) la *ratio* de relation exclut la *ratio* de son fondement ;
- 4) « étant » et « essence » se trouvent l'un par rapport à l'autre comme « animal » et « animalité » ; mais « animal » inclut tout ce qui se trouve dans la *ratio* ou dans l'intégrité d'« étant », « animalité » inclut tout ce qui se trouve dans l'intégrité d'« essence », or « animalité » n'inclut pas de rapport à Dieu dans sa *ratio*. On conclut donc qu'« essence » non plus ;
- 5) la définition n'exprime que ce qui est dans un genre, ce qui exclut le rapport, qui n'est pas dans un genre, mais correspond à l'essence ; Hervé réfère ici à Aristote (*Métaphysique*, VII, 5, 1031a12-13) qui présente la définition comme ce qui exprime l'être, interprétant alors « être » de la formule d'Aristote comme l'essence de la chose, et laissant ainsi entendre une forte correspondance entre l'essence et l'être⁴².

La deuxième série d'arguments vise la thèse gandéenne qui est que l'essence de la créature n'est pas intégralement dans un genre, mais est dans un genre en vertu de l'une de ses composantes, la nature, alors que l'autre de ces composantes, le rapport à Dieu comme à une cause exemplaire, ne tombe pas dans un genre, selon l'avis d'Henri même⁴³. Hervé précise que l'étant et l'essence, pris dans leur généralité, ne sont pas dans un genre, convenant, dans leur généralité, à plusieurs genres (§128). En revanche, quand il est question d'une essence particulière, il est tout-à-fait faux de penser qu'elle n'est pas dans un genre en raison d'un rapport inclus dans cette essence, et cela pour trois raisons en lien avec les derniers éléments présentés :

⁴¹ « Secunda ratio sumitur specialiter ex ratione huius relationis quam iste ponit ad Deum sicut ad exemplar, sic. Ens rationis non est de integritate entis realis extra animam existentis. Sed talis relatio ad exemplar quam iste ponit, est ens rationis. Essentie vero substantie, quantitatis, qualitatis sunt entia realia extra animam. Ergo impossibile est quod talis relatio sit de integritate essentie substantie, quantitatis vel qualitatis. », éd. de Rijk, §123.

⁴² « Quinto hoc idem ostendo ex diffinitione ipsam essentiam rei indicante quia : Diffinitio dicit sive indicat tantum illud quod est in genere. Sed secundum istum predictus respectus non est in genere. Ergo diffinitio non indicat talem respectum. Sed deffinitio secundum Philosophum indicat esse ; et constat quod hoc non potest exponi nisi de esse essentie. Ergo nec essentia nec esse essentie est talis respectus nec ipsum includit. », éd. de Rijk, §127.

⁴³ Cf. Henri de Gand, *Quodlibet X*, question 7, co., rapporté par Hervé de Nédellec, *De esse et essentia*, §25, éd. de Rijk et encore au *Quodlibet XI*, question 3, à l'occasion de la discussion d'arguments soulevés contre sa position, §101 et 103 dans le *De esse* d'Hervé.

- 1) « Animal » inclut « étant » et, de même, « animalité » inclut « essence ». Comme « animal » et « animalité » sont dans un genre selon tout ce qu'ils incluent, etc.
- 2) La définition indique l'être (Aristote, *Métaphysique*, VII, 5, 1031a12-13) et seule l'espèce est définie, laquelle se trouve intégralement dans un genre (Boèce, *De divisionibus*, 886A5 *sqq.*).
- 3) L'être d'essence est soit un rapport réel soit un rapport de raison : s'il était un rapport de raison, on trouverait dans l'essence une partie qui est de l'ordre de l'être de raison et une autre partie qui est de l'ordre de l'être réel, ce qui est intenable. Si, en revanche, l'être d'essence était un rapport réel, il y aurait, dans l'essence, des éléments de différentes catégories, à savoir de la catégorie de la substance et de celle de la relation, ce qui est aussi intenable.

Hervé avance ensuite six arguments contre l'idée selon laquelle l'être d'essence a en Dieu un être éternel (§132-142).

- 1) Si la créature présente une similitude à Dieu tant au regard de son essence que relativement à son existence et que cette similitude, selon ce qu'en dit Henri de Gand, confère l'éternité à l'être réel d'essence de la créature, il faut aussi admettre, selon une raison analogue, l'éternité de l'existence réelle de la créature, ce qui ne tient pas⁴⁴.
- 2) Comme ce qui est représenté à l'intellect n'est qu'un étant de raison et que les créatures n'ont qu'un exemplaire ou une idée représentée en Dieu dans l'éternité, on ne peut conclure qu'elles ont quelque être réel que ce soit en Dieu de toute éternité.
- 3) L'action se termine à quelque chose d'absolu qui n'est qu'en puissance avant d'être produit dans l'être réel. Comme l'action de Dieu produit la créature, on conclut que la création de Dieu s'achève à la créature qui ne présentait, jusqu'alors, aucun être absolu, mais n'était qu'en puissance.
- 4) La créature, selon l'être réel d'essence qu'elle a en Dieu ne serait ni créée ni conservée dans l'être par Dieu : il est, en effet, impossible que quelque chose qui serait en acte de façon éternelle advienne en acte. À Henri qui propose que la création ajoute un rapport à Dieu, Hervé répond que toute action a comme terme ce qui est produit par l'action, mais ce qui est produit par l'action n'est jamais le seul rapport.

⁴⁴ À Henri qui répondrait que l'idée divine représente de façon principale l'essence de la créature, mais de façon dérivée son existence et qui en déduirait que l'éternité de l'existence de la créature ne s'ensuit donc pas, Hervé réplique notamment que la créature est davantage considérée en acte au regard de son existence qu'au regard de son essence et que l'existence ne peut ainsi être considérée comme dérivée par rapport à l'essence et, encore, qu'on ne peut pas dire que ce qui existe de façon dérivée n'existe pas, montrant ainsi l'inefficacité de la réponse d'Henri.

- 5) Si les essences des choses étaient éternelles, les agents naturels ne produiraient rien, hormis des rapports.
- 6) L'essence et l'être sont concomitants, l'un ne se trouvant jamais sans l'autre, bien qu'ils ne se prédisent pas l'un de l'autre, comme il va pour la course et courir. Comme l'être d'existence n'est pas dans l'éternité, on doit dire que l'être d'essence n'y est pas non plus. À l'objection que les propositions comme « l'être humain est animal » sont vraies de toute éternité puisque les choses auxquelles elles réfèrent ont un être tel, même lorsqu'elles sont en puissance, Hervé répond que de affirmations telles que « l'être humain en acte est animal en acte » ne signifient pas *être humain* et *animal* en puissance.

En affirmant que la vérité éternelle des propositions susmentionnées est fondée dans la réalité extramentale et que les termes de ces propositions ne sont, dans l'intellect divin, que des étants de raison, Hervé évite d'attribuer un être réel et éternel à l'essence tout en préservant un fondement pour la vérité éternelle des propositions (§132-135)⁴⁵. L'idée est ici que ce qui est en Dieu, c'est l'essence en puissance, qui n'a d'être réel que lorsqu'elle est produite dans la réalité extramentale (§136)⁴⁶. Cette distinction entre le non-être réel et l'être réel est encore marquée au cinquième argument qui fait valoir que les agents naturels ne seraient producteurs de rien, si l'éternité de l'essence était admise, car celle-ci serait alors réalisée de toute éternité (§140). Une claire opposition entre ce qui est en puissance et ce qui est en acte est, en effet, supposée à toute production. Le sixième argument va toujours dans ce sens et met par ailleurs en relief que l'être et l'essence de la créature sont conjointement en puissance ou conjointement en acte (§141). En

⁴⁵ « Secundo hoc idem ostendo sic quia : Illud quod est tantum ens secundum rationem, nullum esse reale habet ; et illa <maior> plana est, quia ens rationis et ens reale extra ex opposito dividuntur et dictio exclusiva addita uni excludit reliquum. Sed illud quod non habet aliquod esse nisi esse representatum intellectui, quicumque sit ille intellectus, tantum habet esse rationis, ut supra ostensum est et de se patet. Ergo illud quod non habet nisi esse representatum intellectui, non habet aliquod esse reale. Sed illud quod habet solum exemplar vel ydeam in Deo, exclusa ab utroque omni causalitate effectiva, non habet nisi esse representatum, ut etiam ostensum est supra. Ergo creature ex hoc quod habent tantum in Deo exemplar vel ydeam representatam ab eterno, nullum esse reale vel essentie vel existentie habent ab eterno. », éd. de Rijk, §134.

⁴⁶ « Tertio ostendo idem sic. Omnis actio terminatur ad aliquod absolutum per illam actionem productum quod antequam per illam actionem produceretur, non habebat aliquod esse reale nisi in potentia ; et illa maior est plana quantum ad primam partem, que dicit quod omnis actio terminatur ad aliquod absolutum per illam actionem productum, quia solus respectus numquam producit. Patet etiam quantum ad secundam partem, que dicit quod illud productum non habeat aliquod esse reale nisi in potentia antequam per illam actionem produceretur, quia factibile non est in actu antequam fiat. Sed creatio est actio Dei creaturam producentis. Ergo creatio terminatur ad aliquod absolutum in creatura quod antequam produceretur per creationem, non habebat aliquod esse reale in actu. Sed in creatura nichil est absolutum nisi essentia aliqua substantialis vel accidentalis. Ergo essentia creature non habebat aliquod esse reale in actu antequam crearetur. », éd. de Rijk, §136.

effet, à Henri qui affirme que « course », « courir » et « ce qui court », tout comme « essence », « être » et « étant » ne se prédisent pas les uns des autres, Hervé rappelle que ce qui est exprimé par ces termes se trouve toujours de façon concomitante. Et tout comme la créature n'a pas d'être d'existence dans l'éternité, elle n'a pas davantage d'essence qui soit éternelle. Hervé réaffirme ainsi une claire opposition entre ce qui est en puissance et ce qui est en acte et double cette opposition de la considération que dans la créature en acte, c'est l'essence autant que l'être de celle-ci qui se trouve en acte, de même que dans la créature en puissance c'est autant l'essence que l'être de celle-ci qui n'est pas dans la réalité extramentale.

DÉFINITIONS HERVÉENNES DES TERMES ONTOLOGIQUES USUELS⁴⁷

Suivent les définitions hervéennes des termes ontologiques usuels (§143). Dans un sens général, c'est-à-dire sans considération pour sa réalisation dans le créé ou son existence dans l'incrété, ni encore pour le fait qu'elle soit en acte ou en puissance, « essence » signifie « ce par quoi l'étant est formellement étant »⁴⁸. « Étant » signifie en revanche « ce qui a une essence créée ou incréée, créée en acte ou en puissance, abstraction faite de toutes <choses>, non comme un <terme> commun univoque, mais comme un <terme> commun analogue »⁴⁹. « Essence de la créature » signifie « ce par quoi quelque chose est formellement un étant créé », mais en faisant abstraction de cela que l'étant est en acte ou en puissance⁵⁰, bien qu'on connaisse et signifie la puissance par analogie à l'acte. Contrairement à ce que l'on trouve dans la position gandéenne, aucun rapport n'est ainsi inclus dans les *rationes* d'essence et d'étant, bien que l'essence et l'étant supposent un rapport à leur cause efficiente, lorsqu'ils sont en acte. Hervé admet en revanche qu'« être une essence créée ou concrète » exprime une relation, non un rapport au sens de la position gandéenne, mais au sens où « l'être d'existence réelle » implique le rapport de prédication que l'on trouve exprimé par le verbe entre l'essence et ce qui possède l'essence (étant). Le « est » n'exprime ainsi que la vérité des propositions ou la convenance du prédicat au sujet. Être quelque chose n'est, par conséquent, rien d'autre que d'avoir une essence⁵¹.

⁴⁷ Cf. éd. de Rijk, §143-146.

⁴⁸ « 'essentia' generaliter dicta illud quo formaliter ens est ens », éd. de Rijk, §143.

⁴⁹ « 'Ens' vero dicit quod habet essentiam sive creatam sive increatam, sive creatam in actu sive in potentia, abstrahendo ab omnibus, non sicut commune univocum sed commune analogum. », éd. de Rijk, §143.

⁵⁰ « 'Essentia vero creature' significat illud quo formaliter aliquid est ens creatum, abstrahendo ab esse in actu et ab esse in potentia », éd. de Rijk, §143.

⁵¹ « Unde esse aliquid nichil aliud est quam aliquid habere essentiam vel convenire alicui habere essentiam. », éd. de Rijk, §143.

Afin de rendre manifeste la vérité de cette ontologie, le dominicain reprend à son compte les analogies de la lumière, de la chaleur et de la course, en précisant que les termes des diverses triades (« lumière », « ce qui luit », « luire » ; « chaleur », « ce qui est chaud », « être chaud » ; etc.) ne diffèrent que selon leur mode de signifier. Les termes des triades signifient une même chose, affirme-t-il, mais de diverses façons, à savoir de façon nominale ou de façon verbale. Ainsi, pour ce qui est de la triade « lumière », « ce qui luit » et « luire », une même chose est signifiée, mais de façon nominale lorsque c'est le terme « lumière » qui est employé, et de façon verbale, lorsqu'on emploie plutôt le terme « luire ». « Essence », « être » et « étant » diffèrent de façon analogue, « essence » signifiant de façon nominale ce qu'« être » signifie de façon verbale (§144). Hervé applique ces distinctions à « existence » et « exister », qui signifient respectivement de façon nominale et de façon verbale, et encore au couple « être d'essence » et « être d'existence ». Il y a signification de façon nominale lorsque le fait d'avoir une essence est signifié, dans le cas du terme « existence », et encore lorsque c'est l'acte même possédé qui est signifié, dans le cas de l'être d'essence. Est en revanche signifiée selon un mode verbal, dans le cas d'« exister » et d'« être d'existence », la possession même de l'essence ou d'un acte (§145-146). Notons, par ailleurs, la distinction qu'Hervé marque entre « exister » (ou « existence ») et « être », signifiant respectivement l'être propre, extérieur à sa cause, et l'être virtuellement dans la cause ou l'être dans une nature propre, mais davantage signifié de façon abstraite.

La position hervéenne sur les rapports entre l'être et l'essence⁵²

ÉNONCÉ DE LA POSITION HERVÉENNE DE L'IDENTITÉ RÉELLE ENTRE L'ÊTRE ET L'ESSENCE

La nature du rapport entre l'être et l'essence est en partie manifeste, annonce Hervé, à partir de ce qui a été préalablement posé. Le dominicain en rappelle l'essentiel : « "essence" signifie : ce par quoi quelque chose est un étant. De fait, "être" signifie avoir une essence, mais "étant" signifie cela même qui possède <une essence> »⁵³. Il marque par ailleurs l'opposition de cette position au regard de celles d'Henri de Gand et de Gilles de Rome, signalant qu'« être » n'exprime pas, dans la créature, un ajout à l'essence ou au composé de diverses essences. Le rapport qu'Hervé conçoit entre l'être et l'essence est ainsi celui d'une identité réelle. « Être » et « essence » ne sont pas pour autant absolument équivalents (du moins pour ce qui concerne les

⁵² Cf. éd. de Rijk, §147-153.

⁵³ « 'essentia' significat id quo aliquid est ens, 'esse' vero significat habere essentiam, sed 'ens' significat ipsum habens <essentiam> ». » (de Rijk, §147).

créatures) ; tout comme courir n'est pas la course, l'être n'est de fait pas l'essence. Hervé annonce revenir ultérieurement sur cette distinction (§147)⁵⁴.

REJET DE L'IDÉE SELON LAQUELLE L'ÊTRE SERAIT UN AJOUT À L'ESSENCE

Contre l'idée selon laquelle l'être serait un ajout à l'essence, tant selon la forme qu'elle prend pour les tenants de la distinction réelle que pour celle qu'elle prend chez Henri de Gand, Hervé présente deux arguments. Le premier est une reprise de l'analogie de la course et de la lumière : le verbe « luire » n'exprime pas un acte absolu ajouté à la lumière, mais exprime la lumière avec un rapport à ce qui possède la lumière, ce qui ne relève que du mode de signifier. Il en va de même pour « être » qui n'ajoute pas un acte à l'essence, mais exprime l'essence en tant que possédée par l'étant (§148).

Le deuxième argument procède de la considération de ce qui est nécessaire à l'achèvement de la substance composée (substance première matérielle). Hervé en vient au constat que, outre l'action d'un agent extérieur, la substance composée ne nécessite, pour exister, que la matière et la forme substantielle matérielle. Comme ces éléments relèvent de l'essence ou des parties de l'essence, il conclut que rien d'extérieur à l'essence n'est requis pour la production de la substance complète, hormis l'agent. Par conséquent, « être » n'exprime pas quelque chose qui serait extérieur à l'essence de la substance complète et de ses parties⁵⁵.

⁵⁴ Cf. la solution à l'objection de l'être subsistant (éd. de Rijk §163-165), *infra*, section « Objections concernant l'identité réelle entre l'être et l'essence ».

⁵⁵ « Secunda ratio talis est. In substantialis materialibus, que sunt nobis magis note, accipio illa per ordinem, scilicet materiam primam et formam substantialem et accidens et substantiam compositam (quam ex causa ultimo pono). Ista autem sic se habent quod ipsa materia secundum se nude considerata est pura potentia ad esse actuale. Et ideo non potest per se esse terminus productionis agentis alicuius, nec habere esse in actu ab aliquo agente nisi per aliquem actum additum ad essentiam suam et ab ea essentialiter diversum quo formaliter compositum ex ipsa et illo actu habet esse in actu in rerum natura. Forma vero substantialis materialis est quidam actus, sed non absolutus sufficiens subsistere per se et esse terminus actionis alicuius agentis, sed indiget materia recipiente. Accidens vero indiget ente in actu in quo sit, saltem loquendo naturaliter. Substantia vero composita que perfecte est substantia, etsi indigeat partibus infra suam essentiam inclusis, puta materia et forma, tamen nullo extra se indiget ad hoc quod sit actu nisi agente. Quod patet per hoc quia in materialibus sola substantia composita dicitur simpliciter per se et non per aliud extra se ens, sicut est materia vel forma vel accidens. Et sic ad suum esse non indiget aliquo extra se nisi agente. Ex hoc sic arguitur. In materialibus substantia composita differt a forma, materia et accidentibus, quia ipsa non indiget aliquo extra essentia per quod sit nisi agente, sicut materia, forma vel accidens indigent, ut dictum est. Et per hoc dicitur ens completum per se in comparatione ad alia. Sed illud quod est intra essentiam substantie complete sicut materia et forma, sunt essentie quedam et partes essentie substantie composite. Ergo substantia completa ad hoc quod sit in rerum natura in actu, non indiget aliquo quod sit diversum ab essentia sua sive a partibus essentie. Sed constat quod substantia completa non potest esse sine esse. Ergo 'esse' non dicit aliquid diversum ab essentia substantie composite et partibus eius. », éd. de Rijk, §149-150.

Hervé récuse par la suite deux opinions inhérentes à la position de la distinction réelle, à savoir que la substance complète présente comme caractéristique distinctive d'être par soi sujet de son être et encore que la substance de l'ange nécessite un acte réellement différent d'elle (§151-152). Ces opinions supposent une conception de l'essence comme puissance réceptrice de l'être qui serait relativement à celle-ci un acte distinct et inhérent. Ces difficultés se dissipent lorsqu'est correctement saisie l'opposition entre être en puissance et être en acte et qu'est admise la distinction entre la puissance subjective et la puissance objective. De fait, ce qui est en acte dans la réalité naturelle n'est pas selon la modalité de la puissance. Par ailleurs, la puissance dont il est question relativement à l'essence de la créature n'est pas à prendre de façon analogue à la matière relativement à la forme (puissance substantive) comme c'est le cas pour les tenants de la distinction réelle, mais de façon analogue à ce qui peut être produit par l'action d'un agent extérieur (puissance objective). Or ce qui est de l'ordre essentiel et l'être d'existence sont uniformément en acte dans la réalité extramentale (ou uniformément en puissance d'être en acte dans la réalité extramentale). Il ne convient conséquemment pas de distinguer réellement l'essence et l'être dans les créatures, ni de poser que l'être signifie quoi que ce soit d'autre que la possession de l'essence par l'étant.

SECOND ÉNONCÉ DE LA POSITION HERVÉENNE DE L'IDENTITÉ RÉELLE ENTRE L'ÊTRE ET L'ESSENCE

Hervé réitère sa position au §153, en marquant la différence entre celle-ci et les positions gandéenne et égidienne préalablement rejetées :

il me semble qu'« être » n'exprime pas une forme absolue ajoutée à l'essence de la créature. Il n'exprime pas non plus, comme d'autres disent, un rapport à l'agent bien que sans un tel rapport il ne puisse être, parce que, comme cet homme qui pose qu'« être » exprime un rapport <le> concède, « être » et « essence » se trouvent comme « courir » et « course ». Mais « courir » ne signifie pas plus le rapport à l'agent que « course ». Donc, ni « être » ne signifie un tel rapport, ni « essence ». C'est pourquoi, me semble-t-il, ils diffèrent seulement quant au mode de signifier, par mode verbal et par mode nominal. À cause de cela, l'un d'eux désigne quelque chose que l'autre ne désigne pas⁵⁶

⁵⁶ « videtur michi quod 'esse' non dicat aliquam formam absolutam additam ad essentiam creature. Nec etiam, sicut alii dicunt, dicit respectum ad agens, licet sine tali respectu esse non possit quia : Sicut iste homo, qui ponit 'esse' dicere respectum, concedit, sic se habet esse et essentia sicut currere et cursus. Sed 'currere' non plus significat respectum ad agens quam 'cursus'. Ergo nec 'esse' talem respectum significat, sicut nec 'essentia'. Et ideo, ut michi videtur, differunt solum penes modum significandi per modum verbi et per modum nominis. Ratione cuius aliquid implicat unum eorum quod non implicat aliud », éd. de Rijk, §153.

Les objections susceptibles d'être soulevées contre la position d'Hervé et leurs solutions

Avant d'entreprendre une critique serrée des éléments constitutifs des cinq questions gandéennes relatives à la distinction entre l'être et l'essence, Hervé relève et répond à deux séries d'objections, soit trois objections relatives au fondement de la connaissance lorsqu'on rejette l'éternité de l'essence dans l'intellect divin (§154-158), puis quatorze objections qui ont trait à l'identité réelle de l'être et de l'essence (§159-178).

OBJECTIONS RELATIVES AU FONDEMENT DE LA CONNAISSANCE⁵⁷

Les trois premières objections qu'Hervé soulève contre sa position concernent la possibilité de connaissance vraie si l'on rejette, comme le fait l'auteur, l'essence éternelle des choses dans l'intellect divin. La première objection consiste à faire voir que les jugements vrais dans l'éternité, à savoir les tautologies telles « l'essence est essence » et « l'être humain est être humain », n'auraient alors pas de fondement réel. La deuxième objection fait valoir qu'une chose ne serait pas dans une catégorie avant d'exister dans la réalité extramentale⁵⁸. La troisième objection met de l'avant que les noms signifiant des choses non existantes ne signifieraient pas de vraies choses, mais des fictions, telle la chimère.

Au principe des solutions de ces objections se trouve l'idée qu'une chose est absolument dans une catégorie lorsqu'elle existe dans la réalité extramentale, alors qu'elle est dans cette catégorie de façon relative lorsqu'elle est en puissance. Hervé signale par ailleurs que l'ordre prédicamental relève de l'être de raison, au sens où la chose considérée de façon abstraite et universelle est la chose selon qu'elle est objectivement dans l'intellect. Or la chose peut être considérée de façon abstraite et universelle qu'elle existe dans la réalité extramentale ou seulement en puissance.

OBJECTIONS CONCERNANT L'IDENTITÉ RÉELLE ENTRE L'ÊTRE ET L'ESSENCE⁵⁹

Les quatorze objections ensuite soulevées constituent une anthologie d'objections formulées par Gilles de Rome contre l'identité réelle de l'essence défendue par Henri de Gand.

⁵⁷ Cf. éd. de Rijk, §154-158.

⁵⁸ Cette objection correspond à un argument produit par Gilles de Rome à l'effet de la différence réelle entre l'être et l'essence dans la créature dans ses *QEE*, q. 9 (éd. Venise 1503, fol. 20 ra ; trad. König-Pralong, pp. 141-144).

⁵⁹ Cf. éd. de Rijk, §159-162.

Les deux premières objections rapportées concernent précisément la présumée perfection des créatures pour lesquelles on affirmerait l'identité de l'être et de l'essence.

- 1) *Argument de l'être subsistant*. La première objection met de l'avant que l'être de la créature serait alors subsistant, ce qui ne convient qu'à Dieu⁶⁰.
- 2) *Argument de l'être illimité*. La seconde objection fait valoir que l'être est par soi illimité. Admettre l'identité entre l'être et l'essence serait par conséquent admettre que l'être de la créature est illimité, ce qui est faux⁶¹.

Les objections qui suivent concernent plus particulièrement la contingence de la créature.

- 3) *Argument de l'inséparabilité*. La troisième objection consiste à dire que si l'être et l'essence étaient dans la créature une même chose, l'être ne pourrait être séparé de l'essence et, par conséquent, la créature ne pourrait pas ne pas être⁶².
- 4) *Argument de l'essence intelligée, adaptation égidienne*. La quatrième difficulté soulevée est analogue : pour cette raison qu'on ne peut concevoir quelque chose sous son opposé, poser l'identité entre la créature et son être impliquerait de ne pouvoir penser la créature comme non existante⁶³.
- 5) *Argument de la vérité éternelle des propositions*. La cinquième objection fait valoir que tenir pour vraies des propositions telles que « l'essence est toujours essence » et « l'être est toujours être » tout en posant l'identité de l'être et de l'essence implique de tenir pour vraie l'idée que l'essence est toujours.

Les objections suivantes font intervenir les notions d'acte et de puissance afin de prouver la distinction réelle de l'être et de l'essence.

⁶⁰ Cet argument correspond au premier argument initial du *Quodl. I*, q. 9 d'Henri de Gand.

⁶¹ Cette objection correspond à un argument produit par Gilles de Rome à l'effet de la différence réelle entre l'être et l'essence dans la créature dans son *QEE*, q. 9, (éd. Venise 1503, fol. 21 rb ; trad. König-Pralong, pp. 141-144), signalé par König-Pralong (2006, p. 238) et aux théorèmes V et XX, *TEE*, éd. Hocedez, respectivement, pp. 25-26 et 141-142, signalés par Wippel (1981, p. 53). Henri de Gand le présente en guise de deuxième argument initial dans son *Quodl. I*, q. 9, éd. Macken (1979, p. 47).

⁶² Cette objection figure comme troisième argument initial du *Quodl. I*, q. 9 d'Henri de Gand.

⁶³ Cette objection correspond à la première des six vérités que Gilles de Rome affirme ne pouvoir être conservées sans admettre une distinction réelle entre l'être et l'essence des créatures : « omnis essentia cuiuslibet creaturae potest intelligi cum opposito ipsius esse... Nam nihil potest intelligi cum opposito sui ipsius. Quicquid ergo potest intelligi cum opposito alicuius [aliter] est realiter differens ab ipso. Erit ergo essentia realiter differens ab esse », *QEE*, q. 11 (Venise 1503, fol. 24 vb), référence de Wippel (1981, p. 49). On trouve aussi cet argument au théorème XII, éd. Hocedez, pp. 60-70, 73, mentionné par Wippel (1981, p. 53).

- 6) *Argument de la différence modale*. La sixième objection met de l'avant que rien n'est en puissance par rapport à soi-même, mais que l'essence l'est au regard de l'être.
- 7) *Argument de la cause de la différence modale*. La septième fait valoir qu'aucune chose n'est en acte par ce par quoi elle est en puissance, mais que la créature est par l'essence en puissance relativement à l'être⁶⁴.
- 8) *Argument de la cause de l'être en acte*. La huitième difficulté consiste à affirmer que rien n'est en acte par ce par quoi il peut être ou ne pas être, mais que la créature peut, par l'essence, être ou ne pas être. La créature ne serait donc pas en acte par l'essence, mais par l'être, ce qui va dans le sens de la distinction réelle entre l'être et l'essence⁶⁵.
- 9) *Argument de l'acte toujours en acte*. La neuvième objection met de l'avant l'idée que, étant donné que l'acte est toujours en acte, ce qui commence à être en acte doit avoir, outre l'acte par lequel il commence à être en acte, quelque chose d'autre, à savoir la puissance qu'est l'essence.

Les trois prochaines objections concernent plus particulièrement le passage de la puissance à l'acte.

- 10) *Analogie de la génération et de la création*. La dixième objection consiste en l'analogie entre la façon dont la forme advient dans la matière dans la génération et la façon dont l'être advient dans l'essence à l'occasion de la création⁶⁶.
- 11) *L'analogie du rapport à la privation*. La onzième objection pose l'analogie entre la façon dont la matière se trouve relativement à la privation et la façon dont l'essence se trouve au regard de l'être et du non-être⁶⁷.
- 12) *L'argument du rapport aux termes opposés*. La douzième difficulté soulevée fait valoir que le sujet d'un changement diffère réellement des deux termes du changement. Dans le cas qui

⁶⁴ Cette objection correspond au premier argument de Gilles de Rome rapporté par Henri de Gand au début de la première partie de la *determinatio* de son *Quodl. X*, q. 7.

⁶⁵ Cette objection est le troisième argument de Gilles de Rome présenté par Henri au début de la première partie de la *determinatio* de son *Quodl. X*, q. 7.

⁶⁶ Cette analogie correspond à la deuxième preuve que Gilles avance en faveur de la distinction réelle, *QEE*, q. 9 (éd. Venise 1503, fol. 21 va, trad. König-Pralong, pp. 159-161) ; elle est présentée par Henri de Gand comme premier argument initial dans son *Quodl. X*, q. 7, cf. *supra*, section « *Quodlibet X*, q. 7 : "Peut-on garantir la création en posant l'identité réelle de l'essence et de l'être de la créature ?" (Noël 1286) », sous-section « Arguments initiaux ».

⁶⁷ Cette objection correspond au deuxième argument de Gilles de Rome présenté par Henri de Gand au début de la première partie de la *determinatio* de son *Quodl. X*, q. 7.

nous intéresse, l'essence est le sujet du changement dont les termes sont l'être et le non-être⁶⁸.

Les deux dernières objections font intervenir des considérations relatives à la cause agente.

13) *L'argument de l'impression*. Au treizième argument, on pose que l'agent produit un possible dans l'être en s'imprimant lui-même dans le possible ou en lui imprimant un acte qui diffère de lui. Comme Dieu ne produit pas les possibles en acte en s'imprimant lui-même en eux, on doit poser un acte par lequel Dieu produit les possibles en acte, mais qui ne soit pas Dieu lui-même⁶⁹.

14) *L'argument de la production du non identique*. Le quatorzième argument procède du principe selon lequel un agent ne produit pas de l'identique, mais fait advenir quelque chose qui n'est pas encore. Comme Dieu fait advenir la créature dans l'être, on doit penser qu'il fait passer la puissance qu'est l'essence à l'acte qu'est l'être et, conséquemment, conclure à la distinction réelle des deux principes.

La réponse à la première objection (§163-165), qui est relative à l'être subsistant de la créature, est l'occasion pour Hervé d'exposer les principes en vertu desquels il distingue l'être divin de celui des créatures, tout en soutenant une identité réelle entre l'être et l'essence dans la créature. Hervé pose d'abord la distinction entre terme abstrait et terme concret. L'abstrait et le concret sont deux modes de signifier une même nature. Le terme concret signifie de façon directe et explicite une nature substantielle ou accidentelle, mais sans exclure les autres déterminations formelles possédées par le sujet qui présente la nature exprimée par le terme concret. En revanche, le terme abstrait signifie de façon directe et explicite une nature substantielle ou accidentelle, mais en excluant toute considération d'autres déterminations formelles⁷⁰. Hervé

⁶⁸ Cette objection correspond à la troisième preuve en faveur de la distinction réelle produite par Gilles de Rome dans ses *QEE*, q. 9 (éd. Venise 1503, fol. 21 va - vb, trad. König-Pralong, pp. 161-163), qui est aussi reprise par Henri de Gand en guise de troisième argument initial du *Quodl. X*, q. 7, cf. *supra*, section « *Quodlibet X*, q. 7 : "Peut-on garantir la création en posant l'identité réelle de l'essence et de l'être de la créature ?" (Noël 1286) », sous-section « Arguments initiaux ».

⁶⁹ Henri de Gand formule cet argument contre sa position du double rapport à Dieu dans la deuxième partie de la *determinatio* de son *Quodl. X*, q. 7.

⁷⁰ « Ad cuius evidentiam sciendum quod omnis terminus concretus — sive sit substantivus, sicut 'homo' et 'animal', sive adiectivus, sicut 'album' et 'coloratum' — licet ex suo directo et explicito significato non significet nisi naturam substantialem vel accidentalem, que est animalitas vel color vel aliquid tale (que termini predicti significant concrete), ex modo tamen significandi important implicate omnia illa que possunt esse habita a subiecto vel supposito huiusmodi naturas habente. Unde 'homo', quod idem est quod 'habens humanitatem', ex suo modo significandi importat omne

rappelle par ailleurs qu'on peut prendre « être » dans deux sens, soit selon que l'acte possédé par l'étant en acte est signifié et il s'agit alors de l'essence ou de l'être d'essence, soit encore selon que la possession même de l'acte est signifiée et on entend alors « être » dans son sens verbal⁷¹. En prenant « être » au sens d'essence, la créature dite de façon concrète, n'est pas son être, parce qu'elle ne s'identifie pas à son essence prise de façon abstraite. De fait, l'être humain (nature humaine signifiée de façon concrète) n'est pas son humanité (nature humaine signifiée de façon abstraite), pour cette raison qu'en signifiant l'essence de façon concrète, on admet implicitement toute détermination qui peut, outre l'humanité, être possédée par un être humain⁷². En revanche, en prenant « être » au sens de la possession même de l'essence, la créature n'est cet être ni dans le concret ni dans l'abstrait. Bien qu'ils signifient une même chose, « être » au sens d'essence et « être » au sens de possession effective de l'essence ne peuvent être identifiés dans la mesure où ils signifient celle-ci de façon différente : ils ont des modes de signifier différents⁷³. Il en va autrement pour Dieu en qui ne se trouve aucune composition d'essences : Dieu seul ne possède pas son essence, mais est son être et son essence. Autrement dit, Dieu signifié de façon concrète est son essence signifiée dans l'abstrait : il n'est rien en dehors de son essence, qu'il possède, conséquemment selon le mode de l'identité⁷⁴.

illud quod a supposito humane nature potest haberi. Et propter hoc concretum in genere substantie non excludit accidentia ex suo modo significandi, immo importat ea implicate. Sed abstractum ea ex suo modo significandi excludit. », éd. de Rijk, §164.

⁷¹ « Ulterius sciendum quod 'esse' dupliciter potest accipi, sicut superius dictum est. Uno modo pro ipso actu habito ; secundum quod dicimus quod esse est quidam actus, qui actus est ipsa essentia sicut actus qui est currere est cursus ; et vocatur, ut dictum est, esse essentie. Alio modo potest haberi pro ipso habere actum implicando notam verbalem et habitudinem ad aliquod habens. », éd. de Rijk, §165.

⁷² Cf. §208 pour des précisions sur la composition des essences dans la créature, *infra*, section « Retour sur le *Quodlibet* X, q. 7 : "Peut-on garantir la création en posant l'identité réelle de l'essence et de l'être de la créature ?" ».

⁷³ « Tunc dico quod accipiendo primo modo 'esse', scilicet pro actu qui est essentia et dicitur esse essentie, creatura concrete dicta, sicut homo vel animal, non est suum esse, quia nec est sua essentia in abstracto accepta. Homo enim non est sua humanitas ; et hoc est quia ex suo modo significandi importat implicate aliud ab humanitate, quidquid videlicet a supposito nature humane potest haberi. Sed essentia creature abstracte dicta bene est tale esse, scilicet esse essentie modo quo expositum est supra. Sed si accipiamus 'esse' secundo modo, tunc essentia creature nec in abstracto nec in concreto potest dici tale esse, quia esse sic dictum dicit habitudinem ad aliquod habens. », éd. de Rijk, §165.

⁷⁴ « Est enim (sicut dictum est) idem quod habere essentiam, sicut currere idem est quod habere cursum. Et ideo sicut cursus vel currens non est currere, ita essentia nec abstracte nec concrete est esse sic dictum, quia esse sic dictum ipsam essentiam, et habitudinem ad aliquod habens importat ex suo modo significandi. Et quia in solo Deo non est aliqua compositio ex pluribus essentialiter differentibus, que sunt vel materia et forma vel subiectum et accidens, in omnibus autem aliis a Deo est aliqua compositio plurium essentialium, ideo in solo Deo verum est quod ipse est sua quiditas et suum esse ; unde Deus est sua deitas et suum esse. In aliis autem omnibus, in quibus preter naturam substantialem sunt alia diversa habita, non est ita. Unde homo non est sua humanitas. Nec per consequens suum esse, ut dictum est. », éd. de Rijk, §165.

Cette idée de la simplicité de Dieu entendue au sens d'absence de pluralité des essences est reprise dans la solution à la deuxième objection soulevée contre l'identité de l'être et de l'essence dans les créatures (§166-168)⁷⁵. Hervé distingue différents sens d'« illimité », notamment lorsqu'on l'entend comme un universel par rapport à un singulier et encore lorsqu'on l'entend, au regard de l'être, comme un type d'être analogiquement contenu sous l'être communément dit, à savoir l'être divin : en effet, bien que l'être communément dit ne soit, en cela qu'il est être communément dit, ni illimité ni limité, on trouve des *rationes* d'être déterminées contenues analogiquement sous lui, soit l'être divin, qui est illimité, et l'être créé, qui est limité. Cette illimitation de l'être divin n'est pas le fait qu'il n'y a pas, en Dieu, composition d'être et d'essence, entendus comme différentes réalités absolues, mais qu'on trouve, dans les créatures, même immatérielles, une composition de plusieurs essences substantielles et accidentelles, alors que Dieu a toute sa perfection sous le mode de l'unité.

En réponse à la troisième objection (§169), le dominicain distingue le sens conceptuel d'une affirmation telle que « ceci ne peut être cela » et le sens relatif à la puissance et à l'acte. Prenant l'affirmation au deuxième sens, Hervé répond par ce que je désigne comme le principe d'uniformité modale de l'être et de l'essence : l'essence est en acte, lorsque l'être est en acte et l'essence est en puissance lorsque l'être est en puissance⁷⁶. Suivant ce principe, il serait toujours vrai de dire que l'essence est. Les solutions des quatrième et cinquième objections procèdent du

⁷⁵ « Sciendum etiam quod illud quod est suum esse, est illimitatum, quod quidem soli Deo convenit, ut dictum est. Sed hoc non est quia 'esse' et 'essentia' dicant diversas res absolutas. Sed hoc ideo est quia in eo quod est suum esse, non est compositio ex pluribus essentiis substantialibus vel accidentalibus, utpote habens omnem perfectionem suam in unico aliquo simplici. Et ideo cum in unoquoque inveniantur ea que pertinent ad diversa genera, sicut in substantiis immaterialibus invenitur subsistere, velle et intelligere et iustum vel iniquum esse, in materialibus autem planum est quod in unoquoque inveniantur plura pertinentia ad diversa genera, inde est quod illud quod habet omnem perfectionem suam in unico simplici, habet et essentiam et esse illimitatum et non determinatum ad aliquod genus vel speciem entis, quia quod sic est determinatum, non se extendit nisi ad ea que sunt illius generis vel speciei. Illa vero que non habent in unico simplici omnem suam perfectionem sed per unam essentiam habent illud quod pertinet ad unum genus et per aliam illud quod pertinet ad aliud, habent essentiam limitatam ad genus et speciem et habent in uno subiecto plures essentias, que pluralitas impedit quod aliquid sit suum esse. Et ideo illud de quo non predicatur suum esse, habet esse limitatum. Sed quod non predicetur suum esse de eo non est propter pluralitatem diversorum que sint esse et essentia, sed propter pluralitatem diversarum essentialium. », éd. de Rijk, §168.

⁷⁶ « negare esse de essentia quando dicitur 'Essentia non est' non est nisi negare essentiam in actu de essentia in potentia, quia 'esse simpliciter' precipue stat pro habere essentiam in actu vel pro esse illo quo aliquid est ens actu. Unde et si uniformiter acciperetur essentia et esse, ita quod acciperetur essentia in potentia cum esse in potentia et essentia in actu cum esse in actu, semper esset verum quod essentia esset. », éd. de Rijk, §169. Cf. la formulation de ce principe chez Godefroid de Fontaines, *infra*, chapitre 4, section « *Quodlibet III*, q. 1, version brève : La créature a-t-elle un être réel hors de Dieu quant à son être d'essence, avant qu'elle ait l'être d'existence ? », sous-section « *Determinatio*, seconde partie : la créature peut-elle avoir un être réel quant à l'essence sans qu'elle ait réellement d'être ? ».

même principe (§170-171). Dans sa solution à la cinquième objection, Hervé ajoute souscrire à l'idée que l'essence n'est pas toujours, non parce que l'essence est une puissance réceptrice de l'être (puissance subjective), mais parce que l'essence et l'être sont ensemble en puissance au regard de l'agent qui peut les susciter (puissance objective). Lorsqu'on dit qu'il est toujours vrai que l'essence est, on affirme que l'essence est en acte dès lors que l'on dit qu'elle est. En ce sens, l'énoncé « l'essence est » est toujours vrai, si l'on entend « toujours » aussi au sens de « dès lors que l'essence est en acte ». En revanche, il serait faux de dire que l'essence est toujours, si l'on entend « toujours » au sens de « de toute éternité ». L'essence de la créature, de fait, est en puissance d'être produite par un agent avant d'être en acte.

Les solutions d'Hervé aux autres objections soulevées contre l'identité de l'être et de l'essence font intervenir l'opposition stricte entre être en puissance et être en acte, le principe d'uniformité modale de l'être et de l'essence ainsi que la distinction entre puissance subjective et puissance objective (§172-178). En réponse aux dixième et onzième objections, Hervé précise, par ailleurs, que la génération se conçoit selon le modèle de la puissance subjective, alors que la création se conçoit selon le modèle de la puissance objective (§177).

Retour d'Hervé sur les cinq questions quodlibétiques d'Henri de Gand relatives à la différence entre l'être et l'essence dans les créatures

À partir des principes énoncés dans la *determinatio* du *De esse et essentia*, Hervé revient sur les éléments problématiques des cinq questions gandéennes rapportées au début du traité.

Retour sur le Quodlibet I, q. 9 (première question) : « La créature s'identifie-t-elle à son être ? »⁷⁷

L'opinion d'Hervé relativement à cette question est patente à partir des éléments susmentionnés. Concernant l'interprétation du sens de « participer » dans les autorités boéciennes, Hervé diverge d'Henri. Le Gantois conçoit la participation de la créature comme la participation de la cause efficiente par son effet. Hervé rejette cette opinion et distingue pour sa part trois types de participation, soit :

⁷⁷ Cf. éd. de Rijk, §179-189.

- 1) la participation d'une forme par le sujet : le participant et le participé diffèrent alors quant à leur essence, mais s'identifient dans le sujet. L'être humain participe de la blancheur de cette façon ;
- 2) la participation de l'abstrait par le concret : le concret signifie selon le mode du tout et de ce qui possède, alors que l'abstrait signifie selon le mode de la partie et ce qui est possédé. Socrate ou l'être humain participe de l'humanité de cette façon. La créature participe ainsi de l'être et de l'essence, prise dans l'abstrait, tel le concret participe de l'abstrait. L'essence entendue de façon abstraite ne participe pas, pour sa part, de l'être au sens propre ;
- 3) la participation du supérieur par l'inférieur : une chose participe d'une autre dans la mesure où elle a de façon moins parfaite ce que l'autre possède de façon plus parfaite. C'est de cette manière que le feu participe de la chaleur. La créature participe aussi de l'être dans ce sens, dans la mesure où on entend « être » comme l'être commun : l'être commun revient en effet dans une moindre mesure à la créature qu'à Dieu.

Les autorités de Boèce sont, selon le prêcheur, à interpréter dans les deux derniers sens présentés.

Relativement aux quatre arguments qu'Henri présente ensuite à l'effet de l'identité réelle de l'être et de l'essence dans les créatures, Hervé retient comme valides le deuxième, qui montre l'impossibilité qu'un étant existe par soi en admettant la distinction réelle, et le quatrième qui consiste à rejeter les différentes façons selon lesquelles l'être devrait nécessairement être une substance ou un accident, si l'on admet la différence réelle entre l'être et l'essence.

La fausseté des principaux éléments de la position gandéenne a été rendue manifeste par ce qui a été préalablement exposé. Quant aux solutions d'Henri aux arguments initiaux, elles procèdent d'éléments de la position du Gantois rejetés par Hervé. Les trois arguments initiaux, qui correspondent aux trois premières des quatorze objections contre l'identité réelle rapportées dans la deuxième partie du traité, ont par ailleurs été résolus par le dominicain (§163-169).

Retour sur le Quodlibet III, q. 9 (deuxième question) : « L'essence et l'être de la créature sont-ils une même <chose> ? »⁷⁸

Henri abordait cette question par l'angle de l'indifférence de l'essence à l'être et au non-être. Hervé répond en réitérant le principe selon lequel une chose est soit en acte dans la réalité

⁷⁸ Cf. éd. de Rijk, §190-204.

extramentale, soit en puissance. Le point de référence pour déterminer le statut ontologique d'une chose est la réalité extramentale. En ce sens, toute chose est ainsi nécessairement déterminée à l'acte (être) ou à la puissance (non-être) et ne saurait être dite indifférente à l'être et au non-être. Hervé accorde néanmoins que la créature peut être dite indifférente à l'être et au non-être, pouvant passer d'un état à l'autre, et que l'essence d'une créature, prise dans l'absolu, ne répugne pas à être ni à ne pas être. À la question principale, il répond que l'essence et l'être se trouvent uniformément au regard de l'acte et de la puissance, de l'être et du non-être (§199).

Retour sur le Quodlibet X, q. 7 (troisième question) : « Peut-on garantir la création en posant l'identité réelle de l'essence et de l'être de la créature ? »⁷⁹

Hervé répond à cette question que l'être et l'essence se trouvent uniformément au regard de l'acte et de la puissance, ce qui ne contrevient pas à l'idée de création, une fois admise l'idée de puissance objective (§205). Quant à la justification de la contingence de la créature par la puissance objective, l'accord d'Henri et d'Hervé est à noter.

L'argument qui rejette l'identité de l'être et de l'essence en raison de l'impossibilité du sujet qui aurait l'être de participer des accidents est l'occasion pour Hervé de préciser deux sens selon lesquels la créature participe de l'être. Dans un premier sens, la créature participe de l'être comme le concret participe de l'abstrait. En ce sens, la substance créée n'est pas son être, à entendre à l'essence prise dans un sens abstrait, car se trouvent en elle, outre l'essence, des déterminations accidentelles. La créature participe de l'être, dans un deuxième sens, car elle a un être diminué par rapport à l'être divin, puisqu'elle n'a pas sous le mode de l'unité la plénitude et la perfection de l'être (§208-209). Quant à l'analogie de l'être, si tous les accidents ont leur être propre, leur être est en référence à celui de la substance, puisqu'il en dépend (§210).

Hervé rejette encore l'idée selon laquelle le rapport de Dieu à la créature serait productible de la créature pour cette raison qu'un rapport suppose un terme absolu, alors que, selon Henri, le seul rapport serait produit par l'action de Dieu (§217-218).

Quant à la distinction intentionnelle même d'Henri de Gand, Hervé avance (§219) que de cela que le genre et la différence spécifique diffèrent d'une autre façon que la définition et le défini diffèrent, ne s'ensuit pas que le genre et la différence spécifique ne diffèrent par la seule raison⁸⁰.

⁷⁹ Cf. éd. de Rijk, §205-232.

⁸⁰ Cela est réitéré au paragraphe 295.

Le genre et la différence spécifique ne produisent, par ailleurs, pas une composition de diverses choses réelles, affirme Hervé, mais une composition selon la raison seulement et, par conséquent une différence de raison seulement. Henri erre par ailleurs, dit Hervé (§220), lorsqu'il affirme que la différence ne se prédique pas du genre, l'animal pouvant très bien être rationnel. Les options ontologiques divergentes en filigrane de la divergence d'opinion d'Henri et d'Hervé sont à noter : l'analyse d'Henri procède d'une primauté accordée aux essences entendues de façon abstraite, tandis que celle d'Hervé prend comme référent premier l'existant singulier. En effet, si la rationalité ne peut être prédiquée de l'animalité et se présente comme véritablement différente de celle-ci, il n'en est rien lorsque la rationalité et l'animalité sont considérées dans le concret où elles se trouvent comme deux angles d'approche d'un même suppôt⁸¹.

Autrement, l'essentiel des objections rapportées par Henri contre sa position, tant comme arguments initiaux que dans le corps de la réponse magistrale, a déjà été signalé et résolu par Hervé⁸², tout comme les éléments plus caractéristiques de la position d'Henri ont été ou sont rejetés par Hervé en vertu des principes précédemment énoncés.

Retour sur le Quodlibet X, q. 8 (quatrième question) : « L'être d'existence de l'accident existant dans le sujet diffère-t-il de l'être d'existence de son sujet ? »⁸³

Hervé reprend ici la position sur cette question énoncée dans le cadre de sa réponse à la question précédente (§210), à savoir que chaque accident a son être propre, qui dépend néanmoins de celui du suppôt, et présente quatre arguments à cet effet. Le premier procède du principe que l'essence est réellement une même chose que l'être. Par conséquent, il y a dans la créature autant d'êtres qu'il y a d'essences, substantielle comme accidentelles (§233). Le deuxième argument fait valoir que la lumière se rapporte à luire, comme la blancheur se rapporte à l'être blanc et l'essence à l'être. Comme luire et être blanc diffèrent, on conclut que diffèrent les êtres des différentes essences (§234). Le troisième argument suppose qu'on conçoive que

⁸¹ Cf. aussi, en ce sens, le paragraphe 225.

⁸² Les trois premiers arguments initiaux s'assimilent respectivement aux dixième, quatrième et douzième objections égidiennes contre l'identité de l'être et de l'essence et les trois arguments rapportés par Henri en début de *determinatio*, aux septième, onzième et huitième objections. Le premier argument de la deuxième série d'objections énoncées dans le corps de la question est une reprise de la quatrième objection égidienne rapportée par Hervé, le second argument reprend l'esprit des première et deuxième objections ; le troisième étend le principe de l'être parfait qu'aurait la créature dont l'être et l'essence sont identifiés de l'argument précédent à des considérations relatives à l'être accidentel. Font exception le quatrième argument initial et les quatrième et cinquième difficultés de la deuxième série d'objections de la *determinatio*.

⁸³ Cf. éd. de Rijk, §233-252.

l'essence se rapporte à l'être comme une puissance à ces opérations. En ce sens, on devrait admettre qu'à différentes essences correspondent différentes opérations et, donc, différents êtres (§235). Le quatrième argument procède par l'absurde. Admettre l'unité (absolue) de l'être du supposé revient à admettre que l'être est quelque chose de plus formel et de plus actuel que toute autre forme du supposé, qu'il informe toutes les essences de ce supposé, sans lui-même être informé, ce qui est intenable (§235-236). Le traitement des éléments problématiques relevés dans le *Quodlibet X*, q. 8 se fait selon les principes du cadre ontologique précisé par Hervé dans sa réponse principale à cette question et précédemment.

Retour sur le Quodlibet XI, q. 3 (cinquième question) : « Dans le composé de matière et de forme susceptible d'être tirée de la puissance de la matière, la matière est-elle davantage créée que la forme ? »⁸⁴

Hervé affirme pour sa part que c'est le composé qui est créé lors de la création pour cette raison que l'être appartient proprement à ce qui est produit. L'être appartient ainsi de façon dérivée à la forme et à la matière, dans la mesure où elles sont ce par quoi est produit quelque chose⁸⁵. À l'objection que le composé est créé à partir de ses parties, Hervé répond que le composé est suscité par une seule action de l'agent (§254).

La réponse d'Hervé à la question de savoir laquelle des deux parties est davantage créée est conforme aux principes énoncés : la forme est plus créée que la matière, car elle contribue davantage à l'achèvement du composé. En abordant la question selon l'angle de ce qui est présupposé, on peut cependant dire que la matière est davantage créée que la forme, car même si rien n'est supposé à la création du composé dans la réalité naturelle, on conçoit intellectuellement que la forme suppose la matière.

La suite de la discussion est menée conformément à ces principes. Signalons, au paragraphe 289, qu'Hervé réaffirme la disjonction entre l'être réel et l'être de raison, n'admettant

⁸⁴ Cf. éd. de Rijk, §253-335.

⁸⁵ « Ad tertiam questionem undecimi *Quodlibet*, qua querit utrum in creatione compositi ex materia et forma educibili de potentia materie forma debeat magis dici creari quam materia, dico quod proprie loquendo in creatione compositi materialis nec forma nec materia proprie creatur, sed compositum. Et hoc ostendo sic quia : In omni factione illud dicitur proprie fieri cui proprie convenit esse, illud autem cui non convenit esse proprie sed est illud quo aliquid est, proprie non debet dici fieri, sed dicitur aliquid fieri tale, sicut albedini non competit proprie esse sed est illud quo aliquid est album. Et ideo non dicitur proprie albedo fieri, sed proprie dicitur aliquid albedine fieri album. Sed materie et forme materiali non competit proprie esse, sed soli substantie composite, quantum ad res materiales, sed sunt illud quo substantia composita est. Et ideo proprie loquendo in creatione compositi nec materia nec forma proprie dicitur fieri vel creari, sed sunt proprie illud quo aliquid fit sive creatur tale. », éd. de Rijk, §253.

aucun statut ontologique autre que ces deux types d'êtres. Il rejette, en vertu de ce principe et puisqu'une différence porte toujours sur un type d'être, la différence intentionnelle d'Henri de Gand : de fait, comme la différence intentionnelle doit concerner soit l'être réel, soit l'être de raison, mais que si elle concerne l'un ou l'autre type d'être, elle est soit une différence réelle, soit une différence de raison, on ne peut donc poser de différence intentionnelle⁸⁶. Dans cet esprit, marquant la distinction entre l'être en acte singulier et réel et l'être de raison ou en puissance et la primauté ontologique du premier, Hervé affirme que l'unité du genre et de l'espèce ne s'entend pas selon la réalité, mais selon la raison (§297), que l'essence de Socrate n'est jamais exempte de l'être actuel de Socrate (§298), que les choses ne sont pas dans un genre de façon absolue, si ce n'est lorsqu'elles existent (§307) et encore que si l'être est retranché, l'essence est retranchée (§311).

***Quodlibet VII*, question 8 : L'être et l'essence diffèrent-ils réellement dans les créatures ?⁸⁷**

Le *Quodlibet VII* fait partie des quodlibets d'Hervé dits « mineurs », généralement tenus pour inauthentiques, à savoir les *Quodlibeta V* à *XI* dans l'édition de Venise 1513⁸⁸. L'attribution fautive à Hervé de Nédellec a d'ailleurs été démontrée pour certains d'entre eux⁸⁹. Allen (1958), puis Seńko (1961) vont dans le sens de l'attribution du *Quodlibet VII*, q. 8 à Hervé de Nédellec⁹⁰. Celle-ci sera manifeste, une fois le contenu du texte détaillé, tant la façon dont est abordée la distinction entre l'être et l'essence et l'ontologie sous-jacente à la position adoptée s'assimilent à ce qui a été dégagé du *De esse et essentia*.

Seńko 1961 mentionne trois manuscrits, soit ms. Cambrai, Bibl. Munic. 435 (fol. 237 vab), ms. Paris, Nat. lat. 14572 (fol. 175vb-176ra), ms. Madrid, Bibl. Nac. 226, (fol. 128 vab), et l'édition

⁸⁶ « Tertiam autem distinctionem qua ponitur quoddam differre medium inter differre re et differre ratione, scilicet differre intentione, reputo frivolam, quia : Omnis differentia est secundum aliquod esse. Sed omne esse vel est esse rei, vel est esse rationis. Ergo omnis differentia est vel secundum esse reale, vel secundum esse rationis. Sed que differunt secundum esse reale, differunt re. Que vero differunt secundum esse rationis tantum, differunt ratione. Ergo omnis differentia vel secundum rem, vel secundum rationem tantum. Nec est ponere medium. », éd. de Rijk, §289.

⁸⁷ « Utrum esse et essentia in creaturis differunt re », éd. Seńko, pp. 273-279, et éd. critique partielle de la troisième partie de la *determinatio*, Seńko (1961, pp. 69-71).

⁸⁸ Cf. Glorieux (1925, vol. II, pp. 138-139) croit inauthentiques tous les quodlibets mineurs d'Hervé de Nédellec (*Quodl. V-X*), mentionné par Allen (1959, p. 9, n. 31). Le *Quodl. XI* est une version abrégée des *Quod. III* et *IV* de Godefroid, cf. de Wulf/Pelzer (1904, p. X, 301-351) et A. Pelzer (1913, p. 529, n. 2), mentionné par Allen (1959, pp. 8-9, n. 30).

⁸⁹ Il s'agit des *Quodlibeta V* (Yves de Caens), *VIII* (Jean Quidort) et *IX* (Arnold de Liège), cf. Höld (1955). Pour l'attribution à Jean Quidort, cf. Heiman 1949 (p. 271, n. 9), mentionné par Allen 1959 (p. 9, n. 32).

⁹⁰ Cf. chapitre 1, sections « Autres résultats d'Allen » et « Contribution de Seńko aux études hervéennes ».

1513 (réimpr. 1966, fol. i 39-40) présentant le *Quodlibet VII*, q. 8 d'Hervé de Nédellec. En 1961, il publie une édition critique partielle, avec comme base le manuscrit de Cambrai, et, en 1970, une transcription intégrale de la question à partir de ce même manuscrit. Les présentes références au texte se basent sur cette transcription.

Les arguments initiaux et leurs solutions⁹¹

Les arguments initiaux du *Quodlibet VII*, q. 8 vont dans le sens de la défense d'une différence réelle entre l'être et l'essence dans les créatures⁹². Le premier argument procède du principe selon lequel une chose n'est pas en acte et en puissance relativement à une même chose, selon un même rapport : comme l'essence est en puissance relativement à l'être, on ne peut par conséquent identifier l'être et l'essence⁹³. Hervé concède la majeure, mais rejette la mineure, qui est que la créature est par son essence en puissance d'être en acte, telle une puissance passive, substrat de la création. L'essence, quand elle est en puissance d'être, n'est pas en puissance au regard de l'être, mais relativement à la puissance active de Dieu, par laquelle elle est susceptible d'advenir ou non.

Hervé formule un deuxième argument initial : comme rien ne peut être séparé de soi, mais que l'essence peut être séparée de l'être au sens où il est parfois vrai de dire que l'essence de la créature n'est pas, on doit conclure que l'être ne peut être identifié à l'essence⁹⁴. Hervé répond que l'essence de la créature n'est pas séparée de l'être et inversement. Dire que l'essence n'est pas ne revient cependant pas à nier une même chose d'elle-même, précise-t-il, mais peut signifier que quelque chose est en puissance (et alors l'être en acte serait ainsi nié) ou à marquer un changement quant à l'essence (ce qui était tel à un moment a changé d'essence).

⁹¹ Cf. éd. Seńko, pp. 273 ; 277-278.

⁹² Je présente ici les principaux éléments théoriques du texte en faisant l'économie des preuves produites pour certaines prémisses, des contre-arguments et de leur réfutation. On doit néanmoins noter que l'opposition de la puissance objective au regard de la puissance subjective (co. I^a, arg. 1 en faveur de la différence réelle, solution du contre-argument 1 ; co. I^a, arg. 1 contre la différence réelle, solution du contre-argument 1) et le principe d'uniformité modale de l'être et de l'essence (cf. ad 2, solution du contre-argument ; co. I^a, arg. 1 contre la différence réelle, solution du contre-argument 2) sont mis à profit par Hervé dans ces passages. Quant à l'ordre de présentation des éléments relatifs aux positions rejetées, signalons que les solutions des arguments initiaux et de ceux de la première position sont ici présentées à la suite de chacun des arguments de l'adversaire, bien qu'elles figurent après la *determinatio* dans le texte d'Hervé. Les réfutations des arguments de la deuxième position sont présentées selon l'ordre dans lequel elles apparaissent dans le texte d'Hervé, à la suite de chacun des arguments.

⁹³ Cet argument s'assimile à la sixième objection relevée par Hervé dans la *determinatio* du *De esse* (éd. de Rijk, §160).

⁹⁴ Cet argument correspond à la troisième des objections qu'Hervé rapporte contre l'identité réelle de l'être et de l'essence dans la seconde partie de son *De esse* (éd. de Rijk, §159).

L'argument amené en sens contraire est à l'effet de l'identité de l'être et de l'essence dans les créatures. Il procède ainsi : l'être est soit une substance, soit un accident. S'il est une substance, il est ou bien matière, ou bien forme, ou bien le composé des deux. Or n'importe quelle de ces choses correspond à l'essence. Par conséquent, si l'être est une substance, l'être correspond à l'essence. En revanche, s'il est un accident, il s'ensuivrait que la substance serait un étant par accident puisqu'elle est étant par l'être, ce que l'on ne peut admettre. Par ailleurs, tout accident est une certaine essence. On doit donc conclure que l'être et l'essence ne diffèrent pas dans les créatures.

Determinatio, première position : la différence réelle absolue

Arguments en faveur de la différence réelle⁹⁵

Dans la *determinatio*, Hervé expose et réfute deux positions sur la distinction entre l'être et l'essence, avant d'en présenter une troisième qu'il considère être la plus probable.

La première position est celle d'une différence réelle absolue, qui se présente comme celle que l'on trouve entre le sujet-substrat et l'acte qui lui est inhérent. Outre les arguments susmentionnés, Hervé rapporte trois arguments qui motivent cette position⁹⁶.

Le premier argument procède du principe selon lequel l'être doit être reçu, sans quoi il serait non participé et infini. Or si, dans la créature, l'être ne diffère pas de son essence, l'être n'est alors pas reçu, non participé et infini, ce qui est intenable⁹⁷. Hervé répond que la participation s'entend, dans un sens, comme ce qui est reçu dans un sujet et ainsi participé par celui-ci et, dans un autre sens, comme l'être diminué par rapport à quelque chose d'autre qui présenterait l'être de façon plus éminente, en donnant la chaleur comme exemple. L'idée est celle d'une hiérarchie des étants selon laquelle chaque étant présente une plus ou moins grande perfection d'être, Dieu présentant la perfection la plus grande. Hervé précise que dans tout étant autre que Dieu, cette participation au sens d'entité diminuée correspond à la participation selon la réception d'un accident.

⁹⁵ Cf. éd. Seńko, pp. 273-274 ; 278-279.

⁹⁶ Hervé résout ces difficultés dans la section des solutions aux arguments initiaux, y référant comme les troisième, quatrième et cinquième arguments.

⁹⁷ Cet argument correspond à la deuxième des quatorze objections rapportées dans le *De esse* (éd. de Rijk, §159).

Le deuxième argument fait valoir que ce qui est par soi un non-étant, si ce n'est qu'il reçoit l'être d'un autre, n'est pas identique à son être pour cette raison que l'être, lorsqu'il est par soi, est toujours. Or la créature est par soi un non-étant, si elle ne reçoit l'être d'un autre, donc etc. Hervé répond que l'on peut entendre « ne pas avoir l'être par soi, mais par un autre » de deux façons, à savoir selon le rapport du sujet à l'acte qui lui est inhérent ou selon le rapport du sujet à sa cause efficiente. Si l'on admet la première acception, ce qui serait entendre l'être à la manière des tenants de la distinction réelle, la majeure de l'argument est vraie, mais la mineure est fausse. De fait, si l'on entend l'être comme quelque chose de reçu dans le sujet, il est faux de dire que l'être de la créature est de soi un non-étant, comme si, affirme Hervé, la créature, avant d'être, n'était pas de nature à recevoir l'être. En revanche, si on prend « ne pas avoir l'être par soi, mais par un autre » au sens du rapport du sujet à la cause efficiente, la majeure est fausse, pour cette raison que l'être de la créature est entendu comme réellement identique à son essence, une fois la créature posée dans l'existence par sa cause efficiente. L'argument ne conclut donc pas, que l'on prenne « ne pas avoir l'être par soi, mais par un autre » selon l'une ou l'autre acception.

Le troisième argument rapporté par Hervé à l'appui de la différence réelle entre l'être et l'essence dans les créatures va ainsi : aucun possible ne devient en acte, si ce n'est par quelque chose qui lui est imprimé, par lequel il devient en acte autre que le possible même ; l'essence est un possible de cette sorte, donc etc⁹⁸. Hervé concède cela, si on l'entend au sens de possible objectif, à savoir le possible relatif à une cause efficiente, par opposition au possible subjectif, qui est le possible au regard d'un acte inhérent.

Arguments contre la différence réelle⁹⁹

Hervé rejette cette position sur la base de deux arguments. Le premier argument va ainsi : la substance complète ne nécessite, pour être en acte, rien qui soit lui extérieur hormis un agent. Or la substance complète nécessite l'être, pour être en acte. On doit donc conclure que l'être de la substance est quelque chose d'inclus dans la substance complète¹⁰⁰. Le second est une reprise de l'argument amené en sens contraire.

⁹⁸ Cet argument a été rapporté comme la treizième objection des quatorze (éd. de Rijk, §162).

⁹⁹ Cf. éd. Seńko, pp. 274-275.

¹⁰⁰ Cet argument correspond au deuxième argument présenté contre la différence entre l'être et l'essence dans la *determinatio* du *De esse* d'Hervé (éd. de Rijk, §149-150).

Determinatio, deuxième position : l'essence et l'être pensés comme des rapports au Créateur

Hervé présente et rejette une seconde position, celle qu'« essence » exprime la nature existant dans un genre avec un rapport à l'exemplaire divin, alors qu'« être » exprime ce rapport à Dieu comme à sa cause efficiente. Cette position lui semble encore plus improbable que la première position présentée. De cette position, il récuse les conceptions de l'être d'essence et de l'être d'existence qui sont constitutives de la position.

Arguments contre la conception gandéenne de l'être d'essence¹⁰¹

Son premier argument contre cette position est qu'aucune relation ne se rapporte à un genre absolu, alors que les essences créées sont des essences absolues, par exemple des catégories de la substance, de la qualité et de la quantité, invoquant le livre VI de la *Métaphysique* et les *Catégorie* d'Aristote. Par conséquent, la relation à l'exemplaire divin est extérieure à quelque essence que ce soit¹⁰².

Son deuxième argument consiste à dire que ce qui n'est que de l'ordre de la raison (*quod est rationis tantum*) ne se rapporte pas à la constitution ou à l'intégrité de l'étant réel. Or la relation à la cause exemplaire n'est qu'un étant de raison. Les essences des créatures ont l'être réel, donc une telle relation ne peut les constituer. La preuve de la majeure consiste à poser la mutuelle exclusion de l'étant de raison et de l'étant réel, tandis que la preuve de la mineure consiste en l'explicitation de la relation à l'exemplaire comme une relation du représentant au représenté, laquelle n'est qu'une relation de raison¹⁰³.

Le troisième argument contre cette conception de l'essence procède ainsi : de même qu'*animal* inclut *étant*, *animalité* inclut *essence* et conséquemment *être d'essence*. Mais *animalité* n'inclut pas *relation à l'exemplaire*, car celle-ci est quelque chose d'ajouté à la nature existant dans un genre. *Être d'essence* n'inclut donc pas un tel rapport à l'exemplaire¹⁰⁴.

¹⁰¹ Cf. éd. Seríko, p. 275.

¹⁰² Cet argument correspond au premier argument que formule Hervé contre la thèse gandéenne que l'essence de la créature inclut une relation à Dieu comme à son exemplaire dans la *determinatio* du *De esse* (éd. de Rijk, §122).

¹⁰³ Cet argument correspond au second argument contre la thèse gandéenne susmentionnée (éd. de Rijk, §123).

¹⁰⁴ Cet argument correspond au quatrième argument de la section susmentionnée (éd. de Rijk, §126).

*Argument contre la conception gandéenne de l'être d'existence*¹⁰⁵

L'argument formulé contre l'être d'existence est le suivant : le rapport posé à Dieu comme à une cause efficiente ou bien est réel, ou bien n'est que de l'ordre de la raison. S'il n'est que de l'ordre de la raison, il ne peut constituer l'être réel d'existence. Par contre, s'il est un rapport réel, il faut qu'il soit fondé sur quelque chose d'existant en acte dans la réalité naturelle. Ce rapport est donc postérieur à l'existence actuelle de la créature selon l'ordre naturel et ne peut, par conséquent, constituer une telle existence puisqu'il découle de cette existence, selon l'ordre de la nature¹⁰⁶.

Troisième position : l'identité réelle de l'être et de l'essence et leur distinction quant à leur mode de signifier¹⁰⁷

Hervé de Nédellec retient comme la plus probable une troisième position, celle d'une identité réelle entre l'être et l'essence : « être » et « essence » ne se distingueraient qu'en fonction de leur mode de signifier. De cette position il présente d'abord des généralités, avant de préciser le type de différence qui se trouve entre « être », « essence » et « étant », puis de montrer en quoi la créature n'est pas son être, nonobstant l'identité de l'être et de l'essence en elle.

Généralités

Selon cette troisième position, donc, la différence qui se trouve entre « être » et « essence » est de l'ordre des différents modes de signifier : « être » signifie par mode verbal, alors que « essence » signifie par mode nominal. Hervé illustre cette distinction au moyen de l'analogie de la lumière. On trouve de fait les mêmes types de rapports entre la lumière, luire et ce qui luit qu'entre l'essence, l'être et l'étant :

« essence » exprime ce par quoi quelque chose est un étant, comme la lumière est ce par quoi quelque chose est lumineux, être, c'est avoir une essence, comme luire c'est avoir la lumière, tandis que l'étant est ce qui a une essence, comme ce qui luit est ce qui a la lumière¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Cf. éd. Seríko, pp. 275-276.

¹⁰⁶ Cf. éd. de Rijk, §217-218.

¹⁰⁷ Cf. éd. Seríko, pp. 276-277.

¹⁰⁸ « *essentia dicit illud, quo aliquid est ens, sicut lux est, qua aliquid est lucidum, et esse est habere essentiam, sicut lucere est habere lucem, ens vero est habens essentiam, sicut lucens est habens lucem* », éd. Seríko, p. 276. On retrouve les mêmes définitions, analogie et distinction dans la *determinatio* du *De esse et essentia* d'Hervé de Nédellec (éd. de Rijk §143-148), *supra*, sections « Définitions hervéennes des termes ontologiques usuels » et « La position hervéenne sur les rapports entre l'être et l'essence ».

La façon dont l'être et l'essence diffèrent dans les créatures

Quant au type de différence qui se trouve entre l'être, l'essence et l'étant, Hervé l'affirme manifeste. La distinction entre « être » et « essence » est appliquée à « être d'essence » et à « être d'existence », notions employées par Henri de Gand pour désigner l'être et l'essence dans la créature. « Être » ou « être d'existence » signifient la possession en acte d'une essence, tandis que « être d'essence » et « essence » renvoient à l'essence même qui est possédée en acte¹⁰⁹. L'analogie de la course, elle-même analogue à celle de la lumière, est reprise pour illustrer cette idée.

La créature n'est pas son être

Hervé explique en dernier lieu en quoi la créature n'est pas son être, nonobstant l'identité de l'être et de l'essence. Sa démonstration procède de la composition d'essences que l'on trouve dans la créature et de la distinction entre la créature entendue de façon concrète et la créature entendue de façon abstraite. La créature, qui présente des déterminations accidentelles outre sa nature, ne s'identifie pas avec sa nature prise dans l'abstrait. Aucun être humain (nature signifiée de façon concrète) n'est, par exemple, l'humanité (nature signifiée de façon abstraite), car « être humain » implique, outre l'humanité, la possession d'autres déterminations formelles, ce qu'exclut le terme abstrait « humanité »¹¹⁰.

Hervé propose une deuxième façon de comprendre que la créature n'est pas son être en dépit de l'identité de l'être et de l'essence. Celle-ci procède aussi de la distinction entre le concret et l'abstrait. Dans le cas de la créature, l'essence, prise de façon nominale, à savoir dans l'abstrait, se trouve selon le mode de la possession par rapport à la créature et non selon le mode de

¹⁰⁹ On retrouve ces équivalences dans le *De esse* (éd. de Rijk, §145-146), *supra*, section « Définitions hervéennes des termes ontologiques usuels ».

¹¹⁰ « Quantum vero ad secundum, scilicet quo modo creatura non sit suum esse, sciendum, quod creatura potest significar<i> abstractive et concrete, sive "homo" et "humanitas", quorum unum significat abstractive et aliud concrete. Ulterius sciendum, quod in omni creatura subsistente est compositio plurium essentialium, vel propter compositionem formae substantialis cum materia, vel propter compositionem formae accidentalis cum subiecto ; illud autem, quod significat concrete, sicut "album" vel "homo", importat non ex principali significato, sed ex suo modo significandi concreto, quicquid potest haberi ab habente naturam, a qua terminus concretus accipitur. Et ideo concretum dicitur significare per modum totius, abstractum vero non significat nisi illam naturam, ad quam imponitur, nec ex modo significandi importat, immo magis ex modo significandi excludit omne aliud ab illa natura abstracte significata. Et propter hoc in creaturis creatura concrete dicta non est suum esse, sicut nec est sua essentia, puta homo non est humanitas, et hoc propter praedictam compositionem plurium essentialium et propter illos diversos modos significandi, quorum unus importat plures essentias et alius non, sed magis excludit a sua praedicatione et a sua identitate. », éd. Seńko, pp. 276-277.

l'identité. L'être humain, de fait, possède l'humanité, mais n'est pas l'humanité. En revanche, Dieu, en qui ne se trouve pas de composition d'essences, ne possède pas son essence, mais se trouve par rapport à elle selon le mode de l'identité¹¹¹.

Hervé affirme n'apporter, comme preuve de cette troisième position, rien d'autre que la réfutation des deux autres positions.

L'authenticité du Quodlibet VII, question 8

L'attribution du *Quodlibet VII*, question 8 à Hervé de Nédellec s'impose en raison de l'incontestable similitude qui se trouve entre le contenu de ce texte et les principaux éléments du *De esse et essentia*. Dans les deux opus sont présentées trois positions sur la distinction de l'être et de l'essence, soit celle de la différence réelle dans sa version égidienne, la conception gandéenne de l'essence et de l'être comme des rapports à Dieu et la position de l'identité réelle de l'être et de l'essence, doublée de la différence des termes désignant ceux-ci quant à leur mode de signifier. Cette dernière position est retenue dans les deux textes comme la position la plus probable. La réfutation des positions adverses procède des mêmes principes dans le *De esse* et dans le *Quodlibet VII*, q. 8 d'Hervé. Contre la position égidienne, Hervé fait intervenir la distinction entre puissance subjective et puissance objective et met de l'avant ses principes de stricte opposition entre l'être en puissance et l'être en acte et d'uniformité modale de l'être et de l'essence. De la position gandéenne, il attaque les conceptions d'essence et d'être entendues comme des relations à Dieu par des arguments qui sont soit identiques, soit qui procèdent des mêmes principes dans les deux œuvres, à savoir de l'idée que la *ratio* d'étant absolu exclut toute

¹¹¹ « Similiter etiam accipiendo essentiam, prout significat per modum nominis, et esse prout significat per modum verbi, esse et essentia differunt in creatura plus quam in Deo, quia propter habitudinem, quam hoc verbum "esse" ex suo modo significandi importat, et propter pluralitatem essentiarum in quolibet creato, esse acceptum ab aliqua essentia potest convenire illi, cui non conveniret esse illam essentiam. Unde haec est vera "homo albus currit", non tamen haec est vera "homo est cursum" vel "albedo". Et propter hoc etiam <haec> est falsa "albedo est alba" vel "cursus currit", quia ipsum habere ex modo significandi importatum non convenit formae habitae, sed ei, quod est habens eam ; unde etiam et haec proprie loquendo est falsa, scilicet "essentia est", accipiendo essentiam abstracte, puta humanitatem, haec enim proprie est falsa "humanitas est", sed magis debet dici "habens humanitatem". Quod autem dicitur in creaturis, scilicet quandoque dicitur, quod essentia est, puta "albedo" vel "humanitas est", hoc est improprie et extenso nomine, prout "esse" accipitur non proprie pro "habere essentiam", sed pro eo, quod est "esse illud, quo aliquid est", sicut si diceretur "currere convenire illi quo currens currit", et sic etiam cursus posset dici currere improprie, licet non sit usitatum sicut de aliis ; sic ergo in creaturis propter compositionem plurium essentiarum differunt modo, quo dictum est, esse et essentiam, non sic autem in Deo, in quo nulla est compositio plurium essentiarum. Unde in Deo idem est dicere Deum esse Deum et Deum esse ipsam divinitatem, et vere etiam dicitur ipsa veritas esse. », éd. Seńko, p. 277. Ces mêmes idées sont présentées comme solution à l'objection égidienne de l'être subsistant de la créature en laquelle on pose une identité d'être et d'essence dans la *determinatio* du *De esse* (éd. de Rijk, §163-165).

relation, de l'incommensurabilité des *rationes* d'essence et de relation, de la stricte distinction entre l'être en puissance et l'être en acte et du principe d'uniformité modale de l'être et de l'essence. Finalement, les différents éléments constitutifs de l'identité réelle de l'être et de l'essence, de pair avec la distinction des termes leur correspondant selon le mode de signifier que l'on trouve dans le *Quodlibet VII*, q. 8, correspondent absolument aux principaux éléments de la position sur les rapports de l'être et de l'essence qu'Hervé de Nédellec retient comme la plus satisfaisante dans son *De esse et essentia*, soit les définitions d'« être », d'« essence », d'« étant », d'« être d'essence » et d'« être d'existence », le type de distinction que l'on retrouve entre « être » et « essence » ainsi que la façon dont on distingue l'être de la créature de l'être divin, en dépit de l'identité réelle posée entre l'être et l'essence dans la créature. Ces similitudes doctrinales manifestes entre les deux textes autorisent l'attribution du *Quodlibet VII*, question 8 (« *Utrum esse et essentia in creaturis differunt re* ») à Hervé de Nédellec, auteur attesté du *De esse et essentia*, deuxième traité du *De quattuor materiis : Determinationes contra magistrum Henricum de Gandavo*.

***Quaestiones in <libros> Sententiarum*, lib. I, d. 8, q. 1 : Que signifie le nom « être » ?¹¹²**

Le troisième texte hervéen portant explicitement sur la différence entre l'être et l'essence est un article du commentaire des *Sentences* (lib. I, d. 8, q. 1 : « Quid importat hoc nomen “esse” »)¹¹³. Comme position initiale, on trouve ce qui s'apparente à la différence égidienne entre l'être et l'essence : l'essence est présentée comme sujet de l'être, qui est lui-même conçu comme l'acte de l'essence. Les deux constituent ensemble un composé. Celui-ci est appelé « étant » lorsque le composé d'être et d'essence est entendu de façon concrète, alors qu'on l'appelle « entité » lorsqu'il désigne ce même composé, mais pris de façon abstraite.

En sens contraire, Hervé distingue « être » et « essence », mais seulement selon qu'« essence » et « entité » expriment d'une façon nominale abstraite ce qu'« être » et « exister » expriment de façon verbale. Une même chose, sous-entendu l'agrégat, est désignée selon des modes de signifier différents, à savoir de façon nominale et de façon verbale. Cela va en sens inverse de la première position, car selon celle-ci « être » et « exister » n'expriment pas l'agrégat, mais quelque chose comme une partie de l'agrégat, à savoir l'acte d'être. Les tenants de la

¹¹² « Quid importat hoc nomen “esse” », éd. Serńko, p. 260.

¹¹³ Je reprends ici de façon plus systématique ce que j'ai dit de ce texte de façon plus diffuse dans le premier chapitre.

première position soutiennent ainsi qu'« être » et « exister » n'expriment pas l'entité, « entité » qui exprime l'agrégat¹¹⁴.

Hervé répond qu'« être » exprime l'acte de l'essence et qu'« essence » exprime de façon abstraite le sujet de l'acte de l'essence. « Étant » exprime en revanche l'essence et l'être, pris de façon concrète. Le dominicain affirme ensuite que ceux qui posent une différence entre l'être et l'essence prennent « étant » comme un nom lorsqu'est signifié l'être d'essence, qui, dit-il, est identique à l'essence, mais qu'ils prennent « étant » comme un participe lorsqu'il est pris à partir de l'acte d'exister. « Étant » signifie ainsi formellement l'acte d'être tout en supposant par le mode de signifier le sujet de l'acte d'être, comme « blanc » signifie formellement la blancheur, mais suppose un sujet en raison du mode de signifier concret. La différence entre « être » et « essence » est ainsi à entendre quant à leur mode de signifier seulement, car on ne trouverait pas entre eux de composition dans l'étant. Autrement dit, c'est tout l'agrégat qui est et « être » et « étant » désignent ainsi tout cet agrégat de façon verbale, c'est-à-dire dans la perspective de l'action d'être, soit de façon abstraite pour « être », soit de façon concrète pour « étant ». On peut nommer cette action de façon nominale par les termes « entité » ou « étant », entendu comme substantif, mais c'est néanmoins l'action d'être de l'agrégat qui est ainsi désignée de façon formelle et non un acte qui entrerait en composition avec l'essence-sujet de la position initiale.

En guise de réponse à la position initiale, Hervé affirme que dans la perspective de ceux qui ne pensent pas que l'être soit un acte surajouté à l'essence, *être* est la même chose qu'*avoir une essence* ; « être » signifie ainsi, selon un mode de signifier verbal, outre l'essence, la possession de ce qui possède l'essence. « Essence » signifie, pour sa part, ce que l'étant est. L'étant est finalement ce qui possède une essence comme le tout a une partie ou comme un sujet a une forme inhérente au tout¹¹⁵.

¹¹⁴ « Quantum ad primum dicunt quidam, quod esse est actus entis secundum quod ens, ita quod esse dicit ipsum actum, essentia autem dicit subiectum huius actus, ens autem dicit compositum ex utroque et hoc concrete, sed entitas dicit ipsum compositum abstracte, sicut humanitas dicit ipsum compositum abstracte, quod dicit hoc nomen "homo" concrete. Hoc autem non videtur verum, sive esse differat ab essentia, sive non, saltem quantum ad istud ultimum. Nam essentia et entitas videntur idem dicere per modum nominis abstracti, quod dicit esse et existere per modum verbi, sed secundum istos esse et existere non dicit ipsum aggregatum, ergo nec entitas. », éd. Seńko, p. 260.

¹¹⁵ « Et ideo dicendum aliter, quod si esse differat ab essentia, tunc esse dicit actum essentiae, et essentia dicit eius subiectum in abstracto. Ens vero dicit et ipsam essentiam et ipsum esse in concreto. Nam secundum ponentes esse differe ab essentia, "ens" est nomen et accipitur ab esse essentiae, quod est idem cum essentia, et "ens" est participium et accipitur ab actu existendi ita, quod sicut album significat formaliter albedinem et ex modo significandi importat subiectum, ita "ens" participium importat formaliter actum essendi et ex modo significandi importat subiectum eius.

Hervé sur ce s'interrompt, affirmant avoir abondamment traité de ces choses ailleurs¹¹⁶.

Conclusion

Dans le présent chapitre, j'ai détaillé la composition des différents lieux où Hervé de Nédellec traite de la distinction entre l'être et l'essence. Ce travail a permis de préciser et de confirmer la structure de la seconde partie (*determinatio*) du *De esse et essentia* du dominicain, laquelle structure avait partiellement été mise au jour dans les travaux d'Allen (1958) et de Rijk (2013). Le dominicain énonce de façon positive sa position aux paragraphes 143 à 146, où il définit les termes ontologiques usuels, puis aux paragraphes 147 et 153, où il formule plus explicitement le rapport qu'il conçoit entre l'essence et l'être (en lui-même au §147, et en opposition aux positions d'Henri de Gand et de Gilles de Rome au §153). Les autres sections de la *determinatio* consistent en des discussions d'éléments mis de l'avant par ces deux adversaires d'Hervé, soit la conception gandéenne de l'essence (§121-142), l'idée que l'être serait un ajout à l'essence que le prêcheur attribue tacitement à Henri comme à Gilles (§148-152), celle que le fondement de la connaissance requiert l'éternité de l'essence que l'on trouve chez les deux adversaires d'Hervé (§154-158) et les objections égidienues contre l'identité réelle entre l'être et l'essence (§159-178). La précision du contenu de ces sections met en lumière qu'Hervé rejette des éléments propres aux positions d'Henri et de Gilles, mais attaque encore les deux positions quant à des éléments communs qu'elles présentent. Les éléments mis en doute par Hervé et les principes en vertu desquels ces éléments sont critiqués se retrouvent dans le *Quodlibet VII* et dans l'extrait du *In Sent.* dans lequel Hervé aborde la distinction entre l'être et l'essence, confirmant l'attribution du *Quodlibet VII* à Hervé de Nédellec.

Après avoir fait ressortir, dans ce chapitre, la composition des trois lieux dans lesquels Hervé de Nédellec traite principalement de la distinction entre l'être et l'essence et d'en avoir décrit les éléments saillants, je propose, dans le prochain chapitre, de présenter une synthèse thématique des éléments constitutifs de la position hervéenne.

Secundum autem eos, qui ponunt, quod esse non dicit rem diversam ab essentia ita, quod sit quidam actus superadditus, "esse" idem est quod "habere essentiam", ita quod ex modo significandi verbi ultra essentiam importat habitudinem alicuius habentis ; essentia vero dicit illud, quod ens est ; ens vero dicit habens essentiam, sive habeat hanc essentiam, ut totum habet partem, sive eam habeat, ut subiectum habet formam inhaerentem ut totum, sicut homo dicitur animatus et habens animam ut partem sui et ut aliquid diversum ab eo quantum ad essentiam, sed tamen sibi coniunctum per inhaerentiam. », éd. Seńko, p. 260.

¹¹⁶ À savoir, il va sans dire, dans le *De esse et essentia*, voire dans le *Quodl. VII*, q. 8.

Chapitre 3 – Lignes de force de la distinction hervéenne

Dans les lieux où il traite de la distinction entre l'être et l'essence, Hervé de Nédellec prend position contre deux façons de la concevoir, soit contre la distinction réelle telle qu'on la trouve chez Gilles de Rome, et contre la distinction intentionnelle, défendue par Henri de Gand. Les positions adverses ne peuvent être absolument assimilées dans la mesure où elles comportent des éléments propres inconciliables. Mais comme leurs difficultés propres procèdent de défauts communs, Hervé critique principalement, de ces positions, les problèmes que toutes deux présentent. Ces difficultés tracent, par la négative, les éléments caractéristiques de la position hervéenne qui se trouvent énoncés dans les brefs passages où Hervé expose sa position et encore au fil de la discussion des différents éléments qu'il rejette des approches adverses. Dans le cadre du dernier chapitre, j'ai décrit le contenu des principaux lieux dans lesquels Hervé traitait de la distinction entre l'être et l'essence. Je souhaite ici dégager les thèses caractéristiques de sa position et les thèses adverses que le dominicain rejette principalement, en commençant par relever les présupposés et principes de la distinction selon les modes de signifier, puis en montrant comment ceux-ci s'appliquent aux questions particulières de la simplicité divine et de la composition des substances séparées.

La stricte distinction entre l'être en puissance et l'être en acte et ses corrélatifs

La primauté ontologique de l'étant singulier en acte dans la réalité extramentale

Il est premièrement clair que l'existence réelle ne s'entend pour Hervé de Nédellec que de ce qui a une existence singulière en acte dans la réalité extramentale et que ce qui est en puissance seulement n'existe pas ou existe dans un sens dérivé :

quand les choses existent en acte, elles sont dans un genre de façon absolue. En revanche, quand elles n'existent pas en acte, mais en puissance, elles sont dans un genre de façon relative, tout comme être en puissance c'est être de façon relative par rapport à être en acte¹.

la définition qui indique l'essence même de la chose, parce que la définition exprime ou indique seulement ce qui est dans un genre. [...] selon le Philosophe, la définition indique l'être².

<« essence de la créature »> signifie plus ce par quoi quelque chose est étant en acte que ce par quoi quelque chose est étant en puissance, parce que la puissance se trouve à être connue et signifiée par analogie à l'acte³

Bien qu'elle ne soit jamais formulée en toutes lettres, la primauté ontologique de l'étant singulier est en filigrane des différents développements des textes d'Hervé sur la distinction entre l'être et l'essence. Elle est notamment supposée à différentes objections qu'Hervé adresse à la distinction intentionnelle d'Henri de Gand. En effet, lorsqu'Henri oppose genre et différence spécifique ou encore différentes propriétés de l'être humain, affirmant que celles-ci ne s'identifient pas et qu'on doit poser entre elles une différence intentionnelle, il prend comme référent les essences prises dans l'abstrait et non nécessairement réalisées dans un étant en acte dans la réalité extramentale ou encore parfois les essences entendues dans l'abstrait et parfois le supposé. Hervé en revanche prend résolument comme référent premier l'étant singulier existant en acte dans la réalité naturelle :

que l'être peut être nié de l'essence parce qu'ils diffèrent l'un de l'autre par l'intention, comme le rationnel peut être nié du sensible, cela n'est rien, parce que le sensible et le rationnel diffèrent par la seule raison ; l'un ne peut être nié de l'autre dans la mesure où ils sont dans une même <chose> ou dans la mesure où ils sont réellement identiques, comme le sensible qu'est l'être humain ne peut pas davantage être non rationnel que non sensible [...]. Ce qu'il dit, à savoir que le sensible contracté, relativement à l'être humain, ne diffère pas du rationnel, si ce n'est par la raison, mais que le sensible non contracté diffère plus que par la raison, à savoir par l'intention, <cela> n'est rien, parce que *sensible*, qu'il soit pris comme contracté ou qu'il soit pris comme non contracté, ne diffère jamais du rationnel, si ce n'est par la raison, à moins que *contracté* soit pris pour quelque chose qui est réellement autre que le rationnel. D'où cette <proposition> « le sensible n'est pas rationnel » ne se vérifie jamais, si ce n'est d'un sensible réellement autre qu'un <sensible> rationnel⁴.

¹ « quando res actu existunt, sunt simpliciter in genere. Quando vero non existunt actu sed in potentia, sunt secundum quid in genere, sicut et esse in potentia est esse secundum quid respectu esse in actu. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §156).

² « diffinitione ipsam essentiam rei indicante quia : Diffinitio dicit sive indicat tantum illud quod est in genere. [...] deffinitio secundum Philosophum indicat esse », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §127) ; cf. Aristote, *Métaphysique*, VII, 5, 1031a12-13.

³ « <essentia creature> per prius significet illud quo aliquid est ens actu quam illud quo aliquid est ens in potentia, quia potentia sciri et significari habet per analogiam ad actum », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §143).

⁴ « quod potest negari esse de essentia quia differunt abinvicem intentione, sicut rationale potest negari de sensibili, nichil est, quia sensibile et rationale sola ratione differunt nec unum potest negari de alio prout sunt in eodem sive prout sunt idem re, sicut sensibile quod est homo, non plus potest esse non rationale quam non sensibile [...]. Et quod dicit

le genre, qui tient avec différents opposés, n'exprime pas une chose une, mais <exprime> plusieurs <choses> de façon indéterminée. C'est pourquoi le genre peut tenir avec l'opposé de l'une de ses différences ; pour cette raison, il se trouve à exprimer de façon indéterminée une chose différente de cette différence. Ce que cet <homme> dit, à savoir que le genre exprime une chose une par le genre ne vaut rien, parce que l'unité du genre ou de l'espèce n'est pas une unité selon la réalité, mais selon la raison. C'est pourquoi le genre, par exemple, *animal*, tient avec une différence et avec l'opposé de celle-ci, lorsque nous disons que l'animal est rationnel et que l'animal est irrationnel : selon l'une et l'autre acception, <« animal »> ne tient pas pour un même animal selon la réalité. C'est pourquoi il ne fait pas de sens que ce qui est réellement identique au rationnel puisse être intelligé sous l'opposé de l'autre, à savoir sous l'irrationnel, parce que l'animal qui est rationnel n'est pas réellement identique à l'<animal> irrationnel, mais par la raison seulement, parce que l'identité du rationnel et de l'irrationnel est selon le genre, laquelle est seulement une identité de raison⁵.

Cette primauté ontologique de l'étant singulier est un corrélatif d'une stricte distinction entre l'être en acte et l'être en puissance et encore de la distinction entre l'être réel et l'être de raison énoncée chez Aristote. Hervé mobilise cette dernière lorsqu'il récusé la distinction intentionnelle d'Henri :

Mais la troisième distinction par laquelle on pose un certain *différer*, milieu entre différer réellement et différer par la raison, à savoir différer de façon intentionnelle, je l'estime frivole, parce que toute différence est selon un certain être. Mais tout être est l'être d'une chose ou l'être de raison. Donc, toute différence est soit selon l'être réel, soit selon l'être de raison. Mais les <choses> qui diffèrent selon l'être réel diffèrent réellement, tandis que celles qui diffèrent selon l'être de raison seulement, diffèrent par la raison. Donc, toute différence soit est selon la réalité, soit selon la raison seulement. Il n'est pas possible de poser un milieu⁶.

quod sensibile contractum ad hominem, non differt a rationali nisi ratione, sed sensibile non contractum differt plus quam ratione, scilicet intentione, nichil est, quia sensibile, sive accipiat ut contractum sive accipiat ut non contractum, numquam differt a rationali nisi ratione, nisi 'contractus' accipiat pro aliquo quod est aliud re a rationali. Unde illa 'Sensibile non est rationale' numquam verificatur nisi pro sensibili alio re a rationali. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §225).

⁵ « genus quod stat cum oppositis differentiis, non dicit unam rem, sed plures indeterminate. Et ideo quod genus potest stare cum opposito alterius suarum differentiarum, ideo est quia indeterminate dicit rem aliam ab illa differentia. Et quod iste dicit quod genus dicit unam rem genere, nichil valet, quia unitas generis vel speciei non est unitas secundum rem, sed secundum rationem. Et ideo quando genus, puta animal, stat cum aliqua differentia et cum eius opposito, ut cum dicimus quod animal est rationale et animal est irrationale, in utraque acceptione non stat pro eodem animali secundum rem. Et ideo non est sensus quod illud quod est idem re cum rationali, possit intelligi sub opposito eius, scilicet sub irrationali, quia animal quod est rationale, non est idem re cum irrationali, sed ratione tantum, quia ydemptitas rationalis et irrationalis est secundum genus, que est tantum ydemptitas rationis. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §297), voir aussi, notamment, les paragraphes 219, 200 et 298.

⁶ « Tertiam autem distinctionem qua ponitur quoddam differre medium inter differre re et differre ratione, scilicet differre intentione, reputo frivolum, quia : Omnis differentia est secundum aliquod esse. Sed omne esse vel est esse rei, vel est esse rationis. Ergo omnis differentia est vel secundum esse reale, vel secundum esse rationis. Sed que differunt secundum esse reale, differunt re. Que vero differunt secundum esse rationis tantum, differunt ratione. Ergo omnis differentia vel secundum rem, vel secundum rationem tantum. Nec est ponere medium. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §289).

Hervé utilise aussi la distinction entre l'être réel et l'être de raison pour réfuter l'idée selon laquelle la relation à Dieu est constitutive de l'essence de la créature :

l'intégrité de l'étant réel existant hors de l'âme n'inclut pas l'étant de raison ; mais une telle relation à l'exemplaire, <relation> que celui-ci pose, est un étant de raison. En revanche, les essences de substance, de quantité, de qualité sont des étants réels hors de l'âme. Il est donc impossible que l'intégrité de l'essence de la substance, de la quantité ou de la qualité inclut une telle relation⁷.

L'être en puissance est alors assimilé à l'être de raison selon lequel se trouve en Dieu une essence non-contradictoire et, par ce fait même, apte à être produite dans la réalité extramentale. Les essences dans l'esprit divin n'ont donc pas d'être réel, sauf si elles se trouvent réalisées dans des choses singulières, dans la réalité extramentale :

Ce qui est seulement étant selon la raison n'a aucun être réel ; cette <affirmation> est claire, parce que l'étant de raison et l'étant réel extra<mental> se distinguent par l'opposé et cette expression exclusive ajoutée à l'un exclut l'autre. Mais ce qui n'a pas un certain être, si ce n'est un être représenté à un intellect, quel que soit cet intellect, n'a qu'un être de raison, comme il a été démontré plus haut et <est> par soi manifeste. Donc, ce qui n'a pas <un certain être>, si ce n'est l'être représenté à l'intellect n'a pas un être réel. Mais ce qui a seulement un exemplaire ou une idée en Dieu, toute causalité effective exclue dans un sens ou dans l'autre, n'a pas <d'être>, si ce n'est un être représenté, comme il a aussi été démontré plus haut. Donc, à partir de cela qu'elles n'ont qu'un exemplaire ou une idée représentée en Dieu dans l'éternité, les créatures n'ont aucun être réel, d'essence ou d'existence, dans l'éternité⁸.

C'est ainsi qu'Hervé refuse d'admettre une réalité éternelle aux essences comme le fait Henri de Gand et ne saurait admettre un état intermédiaire à l'essence, état selon lequel l'essence existerait formellement avant d'être posée dans l'existence par l'ajout de l'être, comme le présente Gilles de Rome. Il souscrit alors, ce faisant, à une stricte opposition entre l'être en puissance et l'être en acte, le premier consistant à la non-existence de ce qui est susceptible d'être en acte et le second

⁷ « Ens rationis non est de integritate entis realis extra animam existentis. Sed talis relatio ad exemplar quam iste ponit, est ens rationis. Essentie vero substantie, quantitatis, qualitatis sunt entia realia extra animam. Ergo impossibile est quod talis relatio sit de integritate essentie substantie, quantitatis vel qualitatis. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §123), cf. encore, dans le *Quodlibet VII*, q. 8, co. II^a, le deuxième argument contre la deuxième position. Dans Aristote, *Métaphysique*, VI, 2, 1026a33 sq., signalé par de Rijk.

⁸ « Illud quod est tantum ens secundum rationem, nullum esse reale habet ; et illa <maior> plana est, quia ens rationis et ens reale extra ex opposito dividuntur et dictio exclusiva addita uni excludit reliquum. Sed illud quod non habet aliquod esse nisi esse representatum intellectui, quicumque sit ille intellectus, tantum habet esse rationis, ut supra ostensum est et de se patet. Ergo illud quod non habet nisi esse representatum intellectui, non habet aliquod esse reale. Sed illud quod habet solum exemplar vel ydeam in Deo, exclusa ab utroque omni causalitate efectiva, non habet nisi esse representatum, ut etiam ostensum est supra. Ergo creature ex hoc quod habent tantum in Deo exemplar vel ydeam representatam ab eterno, nullum esse reale vel essentie vel existentie habent ab eterno. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §134).

à l'existence singulière d'une substance ou à l'existence de ce qui dépend de l'existence singulière d'une substance :

Si tu disais que la propriété de la matière première est <d'être> en puissance au regard de l'être dans un sens absolu en parlant de l'être d'essence, mais non en parlant de l'être d'existence au regard duquel la substance achevée est en puissance, cela est irrecevable, parce que l'être dans un sens absolu est en acte dans la réalité naturelle et il ne peut y avoir un être dans un sens absolu, si ce n'est l'être parfaitement en acte dans la réalité naturelle. Or être en acte dans la réalité naturelle c'est être en acte d'existence actuelle. Donc, être en puissance relativement à l'être substantiel d'existence actuelle, c'est être en puissance relativement à l'être dans un sens absolu, et être en pure puissance, qui est la condition de la matière première, ne peut être la condition de la substance achevée⁹.

de même que l'essence est toujours essence, de cette même façon l'être est toujours être. Je dis universellement que chaque fois qu'il y a une essence, il y a un être du mode selon lequel se trouve l'essence. Mais nous ne disons pas que l'essence est toujours et cela non en raison de la diversité de l'être au regard de l'essence, mais en raison de la diversité de l'être en acte au regard de l'être en puissance et <en raison de la diversité> de l'essence en acte au regard de l'essence en puissance, non parce que l'essence est intelligée comme une puissance réceptive de l'être même et de l'être comme son acte. Au contraire, l'être et l'essence sont tous les deux dits être en puissance au regard de la puissance de l'agent¹⁰.

La distinction entre la puissance subjective et la puissance objective

Bien qu'il oppose ce principe de stricte distinction entre l'être en puissance et l'être en acte à l'éternité des essences dans l'esprit divin à laquelle souscrit Henri de Gand, Hervé tire ledit principe de la distinction entre la puissance au sens subjectif et la puissance au sens objectif que mobilise Henri contre la distinction réelle de Gilles. Est subjectivement en puissance ce qui est en puissance d'être généré ou corrompu dans ce qui est déjà en acte. Il s'agit de la puissance d'un accident au regard d'une substance dont l'existence préexiste à l'accident ou de la puissance qui

⁹ « Si dicas, quod proprietas primae materiae est in potentia ad esse, simpliciter loquendo de esse essentiae, non autem loquendo de esse existentiae, ad quod substantia completa est in potentia, non valet, quia esse simpliciter est in rerum natura in actu, nec potest esse aliquod esse simpliciter, nisi esse perfecte actu in rerum natura ; esse autem in rerum natura actu est esse actu actualis existentiae ; ergo esse in potentia ad esse substantiale actualis existentiae est esse in potentia ad esse simpliciter ; et esse in pura potentia, quae est condicio primae materiae, non potest esse condicio substantiae completae. », Hervé de Nédellec, *Quod. VII*, q. 8, co. 1^a, réponse au deuxième contre-argument contre le premier argument contre la première position (éd. Seńko, p. 274).

¹⁰ « sicut essentia semper est essentia, ita esse semper est esse. Et universaliter dico quod quodcumque est essentia, est et esse eo modo quo essentia est. Sed non dicimus quod essentia semper sit. <Et hoc> non propter diversitatem esse ad essentiam, sed propter diversitatem esse in actu ad esse in potentia et essentia in actu ad essentiam in potentia ; non quod essentia intelligatur ut potentia receptiva ipsius esse et esse ut actus eius. Immo et esse et essentia ambo dicuntur esse in potentia per comparisonem ad potentiam agentis. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §171), cf. aussi §170.

est supposée au changement par rapport auquel cette substance est en puissance. Ce qui est potentiellement en puissance est alors la substance même qui est susceptible de changement. En revanche, est objectivement en puissance ce qui n'a pas d'existence actuelle, mais qui peut être produit en acte par un-e agent-e extérieur-e. À l'opposé du subjectivement en puissance qui suppose quelque chose de préexistant comme substrat du changement, l'existence de l'objectivement en puissance ne suppose rien ; il est précisément objectivement en puissance en ce sens qu'il est produit en acte à partir de rien. Alors que le subjectivement en puissance se dit d'une chose existante au regard des changements qui sont susceptibles de lui advenir, l'objectivement en puissance se dit par rapport à l'agent-e extérieur-e, cause de la production dans l'être en acte de ce qui est objectivement en puissance. Cette distinction Henri puis, à sa suite, Hervé, la met de l'avant pour neutraliser la distinction réelle entre l'être et l'essence défendue par Gilles de Rome. L'analogie entre la puissance de la matière qui se voit informée par l'acte de la forme et l'essence qui serait en puissance au regard de l'être qui serait son acte ne peut tenir puisqu'il y a génération dans le premier cas et création dans le second. Autrement dit, le type de puissance qu'on trouve dans la matière n'est pas le même que celui qu'on trouve du côté de l'essence et de l'être. La matière, de fait, se trouve subjectivement potentielle au regard de la forme qui l'actualise, alors que c'est toute la substance qui advient en acte dans le cas de la création. On ne saurait trouver une essence qui préexisterait à l'être comme la matière préexiste à la forme. En mettant de l'avant la distinction entre subjectivement en puissance et objectivement en puissance, Henri et Hervé rejettent cet état intermédiaire de l'essence formellement quelque chose, mais pas encore en acte quant à l'existence de la position de Gilles :

la créature est dite possible par rapport à Dieu qui crée, non parce qu'elle serait un sujet pouvant recevoir un acte surajouté, mais parce qu'elle est de nature à être un objet de la puissance de Dieu qui crée. C'est pourquoi il ne convient pas, relativement à cela que la créature est produite en acte, que quelque chose différent d'elle soit imprimé à son essence, mais qu'elle soit produite son essence en soi¹¹.

Il n'y a pas de statut ontologique intermédiaire entre la puissance entendue dans un sens objectif et l'être en acte : soit l'essence n'est pas, soit elle est, mais elle ne saurait être formellement en

¹¹ « creatura respectu Dei creantis dicitur possibilis, non quia sit subiectum potens recipere actum superradditum, sed quia est nata esse obiectum potentiae Dei creantis, et ideo non oportet ad hoc, quod creatura fiat actu, quod aliquid imprimatur suae essentiae diversum ab ea, sed quod fiat essentia sua in se. », Hervé de Nédellec, *Quodlibet VII*, q. 8, ad 5 (éd. Seńko, p. 279). Hervé mobilise encore cette distinction contre des arguments égidiens dans le *De esse* (§149-153, 171 [cité *infra*], 173-178) et dans le *Quodlibet VII*, q. 8, co., I^a, au premier argument contre la première position et dans les réponses aux arguments 1 et 4. Cf. encore les §266 et 267 dans lesquels sont précisés les deux sens selon lesquels s'entend la puissance.

acte sans être aussi en acte quant à son existence. Cette stricte opposition entre l'être en puissance et l'être en acte, si elle est amenée par Henri de Gand, est pleinement assumée par Hervé qui rejette l'être idéal des essences divines qu'Henri accorde de toute éternité aux essences dans l'esprit divin, alors qu'Hervé ne reconnaît à celles-ci qu'un être en puissance :

ce qui est apte à être produit n'est pas en acte avant qu'il advienne. Mais la création est l'action de Dieu qui produit la créature. Donc, la création s'achève à quelque chose d'absolu dans la créature qui, avant d'être produite par création, n'avait pas un être réel en acte. Mais dans la créature, rien n'est absolu, si ce n'est quelque essence substantielle ou accidentelle. Donc, l'essence de la créature n'avait pas un être réel en acte avant qu'elle ait été créée¹².

Hervé réitère, aux paragraphes 226 et 227 du *De esse*, son rejet de l'idée de l'essence comme sujet de la création, à la manière dont la matière est sujet de la forme. Bien qu'Henri adopte la distinction entre la puissance subjective qui reçoit un acte qui la parfait et la puissance objective qui s'entend de la production d'un étant qui jusqu'alors n'était pas, et l'emploie dans ses réponses aux arguments égidiens, il ne semble pas lui accorder sa pleine portée. Hervé note, en effet, que l'essence, conçue chez Henri comme préexistant en Dieu, fait office de puissance subjective recevant le rapport à Dieu qui la pose dans la réalité extramentale. Il n'y a pas de création au sens strict dans la perspective gandéenne, selon la lecture qu'en fait Hervé, mais seulement une information sur le modèle de la puissance subjective.

En distinguant la puissance au sens subjectif et la puissance au sens objectif Hervé réitère son engagement à la stricte distinction entre l'être en puissance et l'être en acte et rejette, ce faisant, ce qui chez Gilles de Rome et Henri de Gand contrevient à ces principes, soit, respectivement, l'essence-sujet et l'essence éternelle de la créature dans l'intellect divin.

L'uniformité modale de l'être et de l'essence

Il faut encore voir que ce qui est en acte est toujours en acte quelque chose ou est en acte d'une certaine façon. Autrement dit, ce qui existe existe toujours sous certaines déterminations formelles. Cette solidarité entre l'être et l'essence dans l'étant apparaît comme un corrélatif de la stricte opposition hervéenne entre l'être en puissance et l'être en acte : l'essence en puissance n'existe de fait d'aucune façon, alors que l'essence, dès lors qu'elle existe, est en acte. Il y aurait

¹² « factibile non est in actu antequam fiat. Sed creatio est actio Dei creaturam producentis. Ergo creatio terminatur ad aliquod absolutum in creatura quod antequam produceretur per creationem, non habebat aliquod esse reale in actu. Sed in creatura nichil est absolutum nisi essentia aliqua substantialis vel accidentalis. Ergo essentia creature non habebat aliquod esse reale in actu antequam crearetur. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §136).

ainsi une stricte uniformité modale entre l'essence et l'être, en entendant « modale » en référence à l'être en puissance et à l'être en acte. L'essence en puissance va toujours de pair avec l'être en puissance et l'essence en acte va toujours de pair avec l'être en acte et réciproquement :

nier l'être de l'essence lorsqu'on dit que l'essence n'est pas revient à nier l'essence en acte de l'essence en puissance, parce que l'être au sens absolu tient principalement pour avoir une essence en acte ou pour avoir ce par quoi quelque chose est étant en acte¹³.

Mais de quelle façon l'être peut-il être nié de l'essence puisqu'il est identique à elle ou, pour le moins, suit nécessairement d'elle ? Relativement à cela, je dis que si l'on prend « essence » et « être » de façon uniforme, l'un ne peut jamais véritablement être nié de l'autre, tout comme l'être ne peut être nié de l'essence. D'où il vient que l'essence en acte a nécessairement l'être (ou est) en acte et que l'essence en puissance a l'être en puissance. Mais en prenant l'un en acte et l'autre en puissance, l'un peut bien être nié de l'autre et, de semblable façon, en prenant l'un selon le passé et l'autre selon le présent ou le futur. D'où il vient que l'essence en puissance dans un sens absolu n'est pas, parce qu'elle n'est pas essence en acte. De semblable façon, l'essence qui est seulement dans le passé ou seulement dans le futur n'est pas présente. Or la vérité de ces propositions par lesquelles on affirme que l'essence n'est pas (ou des <choses> semblables) n'est pas directement fondée sur la diversité de l'essence et de l'être, mais sur la diversité de l'acte et de la puissance ou sur la diversité des divers instants des existants ou des possibles selon que ce qui est en puissance n'est pas en acte et que ce qui est dans un instant ne <l>est pas dans l'autre¹⁴.

Si souscrire à l'uniformité modale de l'être et de l'essence peut sembler aller de soi, l'adhésion à ce principe distingue pourtant de façon manifeste la position d'Hervé de celle de ses adversaires : Henri de Gand, par la certaine réalité qu'il confère aux essences dans l'esprit divin, soutient en ce sens que l'essence a une existence éternelle même lorsqu'elle n'est pas en acte dans la réalité extramentale. Gilles de Rome accorde pour sa part une première actualité formelle à l'essence avant d'être pleinement en acte par l'acte d'être qu'elle reçoit. Au contraire, Hervé refuse d'accorder quelque statut d'existant à l'essence si ce n'est lorsqu'elle est en acte dans la

¹³ « negare esse de essentia quando dicitur 'Essentia non est' non est nisi negare essentiam in actu de essentia in potentia, quia 'esse simpliciter' precipue stat pro habere essentiam in actu vel pro esse illo quo aliquid est ens actu. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §169).

¹⁴ « Sed quomodo potest esse quod esse negatur ab essentia cum sit idem cum ea, vel saltem de necessitate consequatur eam ? Et ad hoc dico quod si accipiantur uniformiter 'essentia' et 'esse', numquam unum potest vere negari de alio, sicut nec esse potest negari de essentia. Unde necessario essentia in actu habet esse (sive est) in actu et essentia in potentia habet esse in potentia. Sed accipiendo unum in actu et aliud in potentia, bene potest unum negari de alio. Et similiter accipiendo unum secundum preteritum et aliud secundum presens vel futurum. Unde essentia in potentia simpliciter non est, quia non est essentia in actu. Similiter essentia que est tantum in preterito vel tantum in futuro, non est presens. Veritas autem istarum propositionum quibus dicitur 'Essentia non est' (vel consimile), non fundatur directe super diversitatem essentie et esse, sed super diversitatem actus et potentie vel super diversitatem diversorum temporum existentium vel possibilium secundum quod illud est in potentia, non est in actu et illud quod est in uno tempore, non est in alio. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §199).

réalité extramentale, ce qui se révèle être un élément inhérent à l'opposition entre l'être en puissance et l'être en acte.

L'exclusif ordre essentiel

L'uniformité modale entre l'essence et l'être s'entend de façon plus précise entre toute détermination d'ordre essentiel et l'être. En effet, c'est toute détermination formelle qui, dès qu'elle est en acte, se trouve en acte d'une certaine façon. S'entend comme détermination formelle l'essence de la substance ou l'une de ses parties, à savoir la forme ou la matière et encore les accidents de la substance. Mais l'être lui-même n'est pas une détermination qui serait, chez Hervé, « en outre » ou extérieure à ces déterminations formelles :

Dans les <substances> matérielles, la substance composée diffère de la forme, de la matière et des accidents parce qu'elle-même ne dépend pas de quelque chose d'extérieur à son essence, si ce n'est l'agent, comme la matière, la forme ou l'accident dépendent de <quelque chose d'extérieur à leur essence>, comme il a été dit. Par cela est exprimé l'étant complet par soi en comparaison aux autres <choses>. Mais ce qui est sous-jacent à l'essence de la substance achevée, comme la matière et la forme, sont des essences et des parties de l'essence de la substance composée. Donc, la substance achevée, relativement à ce qui serait en acte dans la réalité naturelle, ne dépend pas de quelque chose qui serait différent de son essence ou <différent> des parties de son essence. Mais il est évident que la substance achevée ne peut être sans être. Donc, « être » n'exprime pas quelque chose différent de l'essence de la substance composée et de ses parties¹⁵.

C'est ce refus de considérer l'être comme une détermination d'un autre ordre que celui des déterminations formelles qui vaut à Hervé l'étiquette d'essentialiste. Lorsqu'on dit que tout ce qui est en acte se « réduit », chez Hervé, à l'ordre essentiel, c'est que le dominicain juge inconcevable de penser l'être autrement qu'en termes de l'être en acte d'une détermination formelle qui trouve son être réel singulier précisément en étant ce qu'elle est en acte. Pour Hervé, être c'est donc être en acte « de posséder une essence »¹⁶, une formulation dans laquelle est posée la concomitance entre l'être et l'essence. Il n'y a pas d'autre ordre, pour le dominicain que celui des singuliers en acte dans la réalité extramentale.

¹⁵ « In materialibus substantia composita differt a forma, materia et accidentibus, quia ipsa non indiget aliquo extra essentia per quod sit nisi agente, sicut materia, forma vel accidens indigent, ut dictum est. Et per hoc dicitur ens completum per se in comparatione ad alia. Sed illud quod est intra essentiam substantie complete sicut materia et forma, sunt essentie quedam et partes essentie substantie composite. Ergo substantia completa ad hoc quod sit in rerum natura in actu, non indiget aliquo quod sit diversum ab essentia sua sive a partibus essentie. Sed constat quod substantia completa non potest esse sine esse. Ergo 'esse' non dicit aliquid diversum ab essentia substantie composite et partibus eius. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §150).

¹⁶ Cf. Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §143-148 ; §165 ; §205) ; *Quodl. VII*, q. 8, co. III^a ; *In I Sent.*, d. VIII, q. 1, §3.

Cette conception de l'être comme l'« en acte » de quelque chose que ce soit marque encore la différence entre l'ontologie d'Hervé et celles de ses adversaires, Gilles concevant l'être comme une détermination d'existence faisant advenir dans l'être l'essence en étant reçu en elle comme dans une puissance réceptive et Henri entendant l'être d'existence comme un rapport de la créature à sa cause efficiente. En effet, Gilles conçoit en outre des déterminations formelles que sont l'essence, la forme, la matière et les accidents, l'être tel une détermination de type existentiel : l'être n'ajoute aucune forme à l'étant, mais s'ajoute néanmoins aux déterminations d'ordre formel en conférant l'être en acte. Hervé refuse de voir en l'être une détermination analogue aux déterminations formelles et conçoit l'être comme le simple être en acte des déterminations formelles de la substance singulière. Si Henri de Gand rejette aussi l'ontologie égidienne, il conçoit l'être en termes de relation de dépendance de la créature au regard de Dieu, sa cause efficiente. Bien qu'Hervé ne nie pas la dépendance de la créature à l'égard de sa cause efficiente, il rejette néanmoins l'idée que cette relation à Dieu serait pour ainsi dire constitutive de la créature et considère comme superflu de poser dans la créature un être d'existence, même considéré comme relation, pour rendre compte de la contingence de la créature. Le dominicain conçoit certes la créature comme objectivement en puissance au regard du Créateur, mais estime que cette seule dépendance suffit à garantir la contingence de la créature.

L'identité réelle et la différence selon le mode de signifier

Si l'être n'est pas autre chose, dans la réalité naturelle, que l'« en acte » des déterminations formelles qui se trouvent exister dans la substance singulière, on peut néanmoins poser des distinctions entre ces différentes façons d'aborder l'étant singulier en acte dans la réalité extramentale. Ces distinctions qui se situent au niveau où l'on considère les choses ne reflètent pas des distinctions qu'on trouverait dans la réalité même, mais se rapportent aux différentes façons selon lesquelles on peut appréhender l'étant en acte. Même si ces distinctions sont à situer au niveau de l'esprit qui considère la réalité, on ne peut néanmoins proprement les dire « conceptuelles » ou « notionnelles », car un concept ou une notion cerne une détermination formelle réelle. Dire que l'être et l'essence diffèrent conceptuellement pourrait laisser penser que l'être et l'essence reflètent dans l'objet des déterminations formelles différentes, ce qui ne correspond pas à l'ontologie hervéenne. Hervé parle pour sa part de différence de raison, ce qui doit s'entendre au sens où les distinctions signalées ne reflètent pas des différences qu'on trouverait dans la réalité, mais ne sont que le fait de la raison qui appréhende le réel. On pourrait

aussi ici entendre « *ratio* » au sens de ce qu'est la « chose » considérée, mais dans le sens tenu de ce dont on parle et qui peut exclure des déterminations formelles positives. Je pense, par exemple, à l'absence, dont on peut parler, mais qui n'est rien de positif dans la réalité, ou encore à la similitude entre deux choses, qui n'a pas elle-même d'existence singulière au sens d'être en acte selon certaines déterminations formelles positives, mais qui est néanmoins quelque chose à quoi l'on peut référer par la pensée et considérer ce qui en va de cette « chose ».

L'être et l'essence, l'étant et d'autres déclinaisons de ces « éléments » peuvent ainsi être considérés isolément par l'esprit sans pourtant différer en rien dans l'étant singulier en acte dans la réalité extramentale. Autrement dit, un même étant singulier peut être considéré de différentes façons et l'être et l'essence sont de ces différentes façons selon lesquelles on peut appréhender l'étant singulier. De l'étant, on peut considérer qu'il est, c'est-à-dire qu'il est en acte, ce qui revient à dire qu'il a une existence actuelle. On appréhende ainsi l'étant de façon verbale, sous l'angle de l'exercice même de son acte d'exister. On peut, en revanche, appréhender l'étant de façon nominale, à savoir non plus en désignant l'action même par lui exercée, mais en nommant la détermination formelle même alors possédée en acte à l'occasion de l'exercice de l'être en acte. « Courir », par exemple, exprime l'acte même exercé par la personne qui court et signifie de façon verbale cette course, alors que « course » désigne la même action, mais de façon nominale, nommant ainsi la détermination formelle même qui est possédée en acte par la personne performant en acte l'action de courir :

il me semble qu'« être » n'exprime pas une forme absolue ajoutée à l'essence de la créature. Il n'exprime pas non plus, comme d'autres disent, le rapport à l'agent, bien que sans un tel rapport il ne pourrait être [...]. Ainsi « être » et « essence » se trouvent comme « courir » et « course ». Mais « courir » ne signifie pas plus le rapport à l'agent que « course ». Donc, ni « être » ne signifie un tel rapport, ni « essence ». C'est pourquoi, me semble-t-il, ils diffèrent seulement quant au mode de signifier, par mode verbal et par mode nominal. À cause de cela, l'un d'eux désigne quelque chose que l'autre ne désigne pas.¹⁷

« essence », dite de façon générale, exprime ce par quoi l'étant est formellement étant [...]. « Étant », en revanche, exprime ce qui a une essence [...] « être d'existence réelle », en revanche, quant à ce qu'il me semble, n'introduit que l'essence et un rapport à ce qui <la> possède ou une marque de prédication que tout verbe introduit en vertu de son mode de signifier. Celle-ci est désignée par ce verbe « est » dans la mesure où il

¹⁷ « videtur michi quod 'esse' non dicat aliquam formam absolutam additam ad essentiam creature. Nec etiam, sicut alii dicunt, dicit respectum ad agens, licet sine tali respectu esse non possit quia : Sicut iste homo, qui ponit 'esse' dicere respectum, concedit, sic se habet esse et essentia sicut currere et cursus. Sed 'currere' non plus significat respectum ad agens quam 'cursus'. Ergo nec 'esse' talem respectum significat, sicut nec 'essentia'. Et ideo, ut michi videtur, differunt solum penes modum significandi per modum verbi et per modum nominis. Ratione cuius aliquid implicat unum eorum quod non implicat aliud », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §153).

exprime la vérité des propositions ou la convenance du prédicat au sujet. D'où il vient qu'être quelque chose n'est rien d'autre qu'avoir une essence ou convenir à quelque chose d'avoir une essence¹⁸.

De la même façon que « luire » se rapporte à « lumière » et qu'« être chaud » <se rapporte> à la chaleur, de cette même façon « être » <se rapporte> à « essence », parce que, de part et d'autre, ce qui est exprimé par l'un <des termes> par mode verbal est exprimé par l'autre par mode nominal. Mais « luire » ne désigne que la lumière et le rapport à quelque chose qui <la> possède <ou> une marque de prédication que ce verbe « est » signifie dans la mesure où il exprime la vérité des propositions ou la convenance du prédicat au sujet, parce que luire n'est rien d'autre qu'avoir une lumière ou convenir à soi d'avoir une lumière ou convenir à soi d'être ce par quoi luit ce qui luit. Donc, de façon similaire, « être » ne désigne que l'essence et le rapport ou la marque de prédication susmentionnée. Il y a cependant une différence entre être et luire, d'un côté, et être chaud, courir et des <choses> semblables, d'un autre <côté>, parce qu'on ne dit pas que la chaleur est chaude ou que la course court, comme on dit que l'essence est et que la lumière luit, puisque, au sens courant, on ne prend « être chaud » et « courir » que dans le sens d'avoir la chaleur et <d'avoir> la course ou pour ce que c'est d'être le sujet de la chaleur et de la course. C'est pourquoi il convient de courir et d'être chaud au seul sujet qui a la course ou la chaleur, mais non à la chaleur ou à la course. En revanche, « être » signifie avoir une essence et convenir à soi d'être ce par quoi l'étant est. Il en va de façon similaire pour « luire ». C'est pourquoi ce n'est pas le seul suppôt qui a l'essence qui est dit être, mais l'essence et l'être même <sont> aussi <dits être>¹⁹.

À cette distinction entre mode verbal et mode nominal se superpose une distinction de raison sur un autre plan, soit la distinction entre le concret et l'abstrait. Le concret correspond à ce qui est objet de considération, mais sous l'angle du singulier existant en acte, c'est-à-dire comme quelque chose qui existe et qui est susceptible de présenter, outre l'essence signifiée par le terme concret, d'autres déterminations formelles. L'étant singulier en acte dans la réalité extramentale considéré dans un sens concret est ainsi conçu comme un composé de plusieurs

¹⁸ « 'essentia' generaliter dicta illud quo formaliter ens est ens [...] 'Ens' vero dicit quod habet essentiam [...] esse [vero] realis existentie, quantum michi videtur, non importat nisi essentiam et habitudinem ad aliquod habens vel notam predicandi quam omne verbum ex suo modo significandi importat que designatur per hoc verbum 'est' prout dicit veritatem propositionum sive convenientiam predicati cum subiecto. Unde esse aliquid nichil aliud est quam aliquid habere essentiam vel convenire alicui habere essentiam. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §143).

¹⁹ « Sicut lucere se habet ad lucem et calere ad calorem et currere ad cursum, ita esse ad essentiam, quia hincinde quod dicitur per unum per modum verbi, dicitur per aliud per modum nominis. Sed 'lucere' non importat nisi lucem et habitudinem ad aliquid habens <vel> notam predicandi quam significat hoc verbum 'est' prout dicit veritatem propositionum sive convenientiam predicati cum subiecto, quia lucere nichil aliud est quam habere lucem vel convenire sibi habere lucem sive convenire sibi esse illud quo lucens lucet. Ergo et similiter 'esse' non importat nisi essentiam et habitudinem sive notam predicandi predictam. Sed tamen in hoc differt inter esse et lucere ex una parte et calere et currere et consimilia ex alia quia non dicitur quod calor caleat et quod cursus currat, sicut dicitur essentia esse et lux lucere, quia communiter loquendo 'calere' et 'currere' non accipiuntur nisi pro habendo calorem et cursum vel pro eo quod est 'esse subiectum caloris et cursus'. Et ideo soli subiecto habenti cursum et calorem convenit currere et calere, non autem calori et cursui. Esse vero dicitur et 'habere essentiam' et 'convenire sibi esse illud quo ens est'. Et similiter est de lucere. Et ideo non solum suppositum habens essentiam dicitur esse, sed etiam essentia et etiam ipsum esse. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §144). Cf. encore les §145-148.

essences, substantielles (forme et matière) et accidentelles. Un terme concret désigne l'étant singulier selon une des déterminations formelles que l'étant singulier présente et qui est signifiée selon l'angle du sujet qui possède celle-ci. Le terme abstrait nomme, en revanche, la détermination formelle qui est objet de considération selon sa signification formelle même, en excluant la considération du sujet dans lequel cette détermination formelle se trouve ainsi que toutes les déterminations formelles autres qui se trouvent dans ce sujet :

tout terme concret est soit un substantif, par exemple « être humain » et « animal », soit un adjectif, par exemple « blanc » et « coloré ». Bien qu'à partir de son signifié direct et explicite il ne signifie que la nature substantielle ou accidentelle qu'est l'animalité, la couleur ou quelque chose de tel que les termes susmentionnés signifient concrètement, à partir du mode de signifier, cependant, <ces termes concrets> introduisent implicitement toutes ces <choses> qui peuvent être possédées par un sujet ou par un supposé qui a des natures de cette sorte. D'où « être humain », qui est la même <chose> que « ce qui a l'humanité », introduit à partir de son mode de signifier tout ce qui peut être possédé par le supposé de nature humaine. Pour cette raison, le concret dans le genre de la substance n'exclut pas les accidents à partir de son mode de signifier, bien au contraire, il les désigne implicitement, mais l'abstrait les exclut par son mode de signifier²⁰.

le concret est dit participer de la nature abstraite et cela parce que le concret signifie par mode de tout et par mode de possédant, alors que l'abstrait signifie par mode de partie et par mode de possédé. Socrate, ou l'être humain, est ainsi dit participer de l'humanité²¹.

L'étant peut ainsi être signifié selon quatre angles d'approche, et incidemment être désigné par différentes appellations, selon les différents recoupements entre le plan verbal/nominal et concret/abstrait, tel que le présente le tableau ci-dessous²² :

²⁰ « omnis terminus concretus — sive sit substantivus, sicut 'homo' et 'animal', sive adiectivus, sicut 'album' et 'coloratum' — licet ex suo directo et explicito significato non significet nisi naturam substantialem vel accidentalem, que est animalitas vel color vel aliquid tale (que termini predicti significant concrete), ex modo tamen significandi importat implicate omnia illa que possunt esse habita a subiecto vel supposito huiusmodi naturas habente. Unde 'homo', quod idem est quod 'habens humanitatem', ex suo modo significandi importat omne illud quod a supposito humane nature potest haberi. Et propter hoc concretum in genere substantie non excludit accidentia ex suo modo significandi, immo importat ea implicate. Sed abstractum ea ex suo modo significandi excludit. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §164).

²¹ « concretum participare naturam abstractam, et hoc quia concretum significat per modum totius et per modum habentis, abstractum vero significat per modum partis et per modum habiti. Et sic dicitur Sortes vel homo participare humanitatem. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §182).

²² Cf. notamment Hervé de Nédellec, *De esse*, §146 et §182 ; *In I Sent.*, d. VIII, q. 1 ; *Quod. VII*, q. 8, co., III^a.

Tableau 1. – Les modes de signifier l'étant chez Hervé de Nédellec

	de façon concrète	de façon abstraite
de façon verbale	étant (<i>ens</i>), entendu comme participe	être (<i>esse</i>) ou exister (<i>existere</i>)
de façon nominale	étant (<i>ens</i>), entendu comme substantif	essence (<i>essentia</i>), lorsque la détermination formelle est ce qui est considérée, existence (<i>existentia</i>), lorsque l'être est désigné, ou encore entité (<i>entitas</i>), lorsque c'est le tout existant qui est objet de considération

Dans l'extrait de ses *Questions sur les Sentences*, Hervé attribue aux tenants de la distinction réelle une nomenclature différente de la sienne. Les différences dans l'usage des termes des deux approches semblent a priori assez ténues : on trouve, en effet, chez les réalistes, une distinction entre le concret et l'abstrait analogue à celle qui se trouve chez Hervé, « essence » est l'abstrait qui exprime formellement ce qu'est l'étant, tandis qu' « être » est l'abstrait qui signifie l'acte d'être de la créature et « étant » exprime le composé des deux dans le concret. « Entité » exprime pour sa part le composé d'être et d'essence dans l'abstrait. On trouverait ainsi, à peu de choses près, un tableau assez similaire à celui présentant les rapports entre les mêmes termes chez Hervé²³ :

Tableau 2. – Signification des termes ontologiques dans une perspective réaliste

	de façon concrète	de façon abstraite
signifiant l'acte d'être	étant (<i>ens</i>), entendu comme participe	être (<i>esse</i>) ou exister (<i>existere</i>)
signifiant l'essence	étant (<i>ens</i>), entendu comme substantif	essence (<i>essentia</i>), lorsque la détermination formelle est ce qui est considérée
signifiant le composé	étant (<i>ens</i>), entendu comme substantif	entité (<i>entitas</i>), lorsque que c'est le tout existant qui est objet de considération

Diverge cependant franchement entre les deux approches la façon dont on conçoit se trouver dans la réalité naturelle les éléments signifiés par le vocabulaire de l'être. L'être et l'essence se conçoivent, en effet, chez les tenants de la distinction réelle, comme différentes déterminations de l'étant. Alors que les différents termes sont, dans la perspective hervéenne, différentes façons d'appréhender une réalité dans laquelle on ne trouverait pas réellement les distinctions qu'on marque entre ces termes, ils sont, selon l'approche réaliste, les corrélats conceptuels des déterminations que l'on trouve dans la réalité naturelle : « être » et « essence » ne relèvent pas,

²³ Cf. Hervé de Nédellec, *In I Sent.*, d. VIII, q. 1, §1-3.

comme pour Hervé, de l'ordre de la considération seule de l'étant, mais réfèrent à des parties réelles de l'étant. Alors que chez le dominicain « être » signifie tout le composé en acte, « être » ne signifie pour les tenants de la distinction réelle que cette partie du composé qu'est l'acte d'être. De même, « essence » signifie chez Hervé le tout formel principal de la substance et non une partie du composé qui formerait avec l'être le tout qu'est le composé comme dans la perspective réaliste. De même, encore, « étant » ne signifie pas chez Hervé un composé des parties que sont l'être et l'essence comme pour les tenants de la distinction réelle, mais ce qui est en acte dans la réalité extramentale et, parce que cela est en acte, cela présente du fait même une façon d'être déterminée (essence) et exerce l'acte d'exister (être). Or ces « choses » qui sont concomitantes à l'étant du seul fait qu'il est peuvent être signifiées de différentes façons sans pour autant différer réellement dans l'étant comme cela se trouve dans la perspective réaliste.

Hiérarchie des étants, analogie de l'être, simplicité divine et composition des substances séparées

À partir de cela que se trouve, dans l'étant créé, une pluralité de déterminations essentielles et accidentelles s'ensuit que l'étant créé, entendu de façon concrète, ne s'identifie pas à son essence, entendue de façon abstraite, car il possède toujours davantage que son essence. De fait, l'être humain ne saurait être dit l'*humanité*, car, outre l'humanité, il présente une pluralité d'autres déterminations formelles qui, elles, sont exclues de la considération abstraite de son essence. Dieu, en revanche, s'identifie absolument à son essence en raison de cette absence de pluralité de déterminations formelles : concret et abstrait sont ainsi, en Dieu, sous le mode de l'identité. Cette simplicité absolue ne se trouve qu'en Dieu, puisque, selon Hervé, même les intelligences séparées présentent différentes déterminations formelles :

en prenant « être » dans le premier sens, à savoir pour l'acte qu'est l'essence et qu'on appelle « être d'essence », la créature dite de façon concrète, par exemple l'être humain ou l'animal, n'est pas son être, parce qu'elle n'est pas son essence prise dans l'abstrait. En effet, l'être humain n'est pas son humanité et cela est parce qu'il introduit implicitement autre <chose> que l'humanité à partir de son mode de signifier à savoir, n'importe quoi qui peut être possédé par un supposé de nature humaine. Mais « essence de la créature » dite de façon abstraite est bien un être de cette sorte, à savoir un être d'essence, dans le sens qui a été exposé plus haut²⁴.

²⁴ « accipiendo primo modo 'esse', scilicet pro actu qui est essentia et dicitur esse essentie, creatura concretive dicta, sicut homo vel animal, non est suum esse, quia nec est sua essentia in abstracto accepta. Homo enim non est sua humanitas ; et hoc est quia ex suo modo significandi importat implicate aliud ab humanitate, quidquid videlicet a

en Dieu seul, il n'y a pas de composition de plusieurs <choses> essentiellement différentes que sont la matière et la forme ou le sujet et l'accident. Dans toutes les <choses> autres que Dieu, il y a, en revanche, une composition de plusieurs essences. C'est pourquoi, en Dieu seul il est vrai qu'il est lui-même sa quiddité et son être. D'où Dieu est sa déité et son être. Mais dans toutes les autres <choses>, en lesquelles il y a, en plus de la nature substantielle, différentes autres <choses> possédées, il n'en est pas ainsi. D'où l'être humain n'est pas son humanité ni, par conséquent, son être²⁵

On doit encore savoir que ce qui est son être est illimité, ce qui certes ne convient qu'à Dieu, comme il a été dit. Mais ce n'est pas parce qu'« être » et « essence » signifient différentes réalités absolues, mais pour cette raison qu'en lui, qui est son être, il n'y a pas de composition de plusieurs essences substantielles ou accidentelles, puisqu'il a toute sa perfection dans un unique simple. Pour cette raison, puisqu'on trouve dans chaque <chose> des <essences> qui relèvent de divers genres, par exemple, dans les substances immatérielles, on trouve subsister, vouloir, intelliger, être juste ou injuste, et, dans les <substances> matérielles, il est clair qu'on trouve dans chacune plusieurs <essences> relevant de divers genres, de là vient que ce qui a toute sa perfection dans un unique simple a l'essence et l'être illimité et non déterminé à un genre ou à une espèce de l'étant, parce que ce qui est ainsi déterminé ne s'étend qu'aux <choses> qui sont de ce genre ou de cette espèce. Les <choses> qui n'ont pas dans un unique simple toute leur perfection, mais par une essence ont ce qui relève d'un genre et, par une autre, ce qui relève d'un autre, ont, en revanche, une essence limitée à un genre et à une espèce, et ont dans un sujet plusieurs essences dont la pluralité empêche que quelque chose soit son être. C'est pourquoi ce à propos de quoi son être n'est pas prédiqué à un être limité. Mais ce dont son être ne se prédique pas de lui <cela> n'est pas en raison de la pluralité des diverses <choses> que seraient l'être et l'essence, mais en raison de la pluralité de diverses essences²⁶.

supposito nature humane potest haberi. Sed essentia creature abstracte dicta bene est tale esse, scilicet esse essentie modo quo expositum est supra. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §165).

²⁵ « in solo Deo non est aliqua compositio ex pluribus essentialiter differentibus, que sunt vel materia et forma vel subiectum et accidens, in omnibus autem aliis a Deo est aliqua compositio plurium essentialium, ideo in solo Deo verum est quod ipse est sua quidditas et suum esse ; unde Deus est sua deitas et suum esse. In aliis autem omnibus, in quibus preter naturam substantialem sunt alia diversa habita, non est ita. Unde homo non est sua humanitas. Nec per consequens suum esse », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §165).

²⁶ « Sciendum etiam quod illud quod est suum esse, est illimitatum, quod quidem soli Deo convenit, ut dictum est. Sed hoc non est quia 'esse' et 'essentia' dicant diversas res absolutas. Sed hoc ideo est quia in eo quod est suum esse, non est compositio ex pluribus essentiis substantialibus vel accidentalibus, utpote habens omnem perfectionem suam in unico aliquo simplici. Et ideo cum in unoquoque inveniantur ea que pertinent ad diversa genera, sicut in substantiis immaterialibus invenitur subsistere, velle et intelligere et iustum vel iniquum esse, in materialibus autem planum est quod in unoquoque inveniantur plura pertinentia ad diversa genera, inde est quod illud quod habet omnem perfectionem suam in unico simplici, habet et essentiam et esse illimitatum et non determinatum ad aliquod genus vel speciem entis, quia quod sic est determinatum, non se extendit nisi ad ea que sunt illius generis vel speciei. Illa vero que non habent in unico simplici omnem suam perfectionem sed per unam essentiam habent illud quod pertinet ad unum genus et per aliam illud quod pertinet ad aliud, habent essentiam limitatam ad genus et speciem et habent in uno subiecto plures essentias, que pluralitas impedit quod aliquid sit suum esse. Et ideo illud de quo non predicatur suum esse, habet esse limitatum. Sed quod non predicetur suum esse de eo non est propter pluralitatem diversorum que sint esse et essentia, sed propter pluralitatem diversarum essentialium. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §168). Cf. encore *Quod. VII*, q. 8, co., III^a.

Sous-jacente à la composition de l'étant créé qui présente différentes déterminations formelles et à la simplicité divine, se trouve l'idée de la hiérarchie des étants, les différents étants présentant plus ou moins de perfection. C'est en vertu de cette organisation des étants et en conformité avec le principe de primauté de l'étant singulier qu'Hervé retient l'analogie de l'être selon l'antérieur et le postérieur au regard de la prédication de l'être. « Être » et « étant » sont ainsi entendus comme des termes communs analogues, qui se prédisent selon le plus ou le moins en fonction de la plus ou moins grande perfection formelle des étants singuliers dont ils se prédisent. « Être » et « étant » se prédisent ainsi de façon éminente de Dieu qui présente la plus grande perfection qui soit, mais se prédisent des autres étants dans un sens moindre, selon la perfection relative de chaque étant créé. Il faut noter qu'Hervé discerne trois types de participation²⁷, soit (1) la participation de la forme par le sujet, selon laquelle participé et participant diffèrent selon l'essence, mais s'identifient dans le sujet, comme l'être humain participe de la blancheur, (2) la participation du concret dans l'abstrait et (3) la participation selon le plus ou le moins. Comme l'être n'est pas une détermination participée par le sujet, l'étant ne participe pas de l'être au premier sens. Il participe cependant de l'être et de l'essence au deuxième sens, comme il a été dit plus haut, et encore au troisième sens. C'est selon ce dernier sens que s'entend la prédication de l'être comme un commun analogue :

« Étant » exprime, en revanche, ce qui a l'essence créée ou incréée, créée en acte ou en puissance, abstraction faite de toutes <choses>, non pas comme un <terme> commun univoque, mais comme un <terme> commun analogue²⁸

la créature participe de l'être de deux façons. Dans un sens, comme concret, par exemple, on dit que l'être humain ou l'animal participe de l'abstrait comme de l'humanité ou de l'animalité. Et parce que dans toute substance créée se trouve un accident différent de son essence, pour cette raison, l'être ainsi participé ne se prédique pas du participant, dont les termes ne diffèrent pas, si ce n'est que quant au mode de signifier. Dans un autre sens, comme il a été dit au même endroit, la créature participe de l'être, parce qu'elle a un être diminué et imparfait au regard de l'être divin, par exemple, n'ayant pas dans son essence toute plénitude et toute perfection d'être²⁹.

²⁷ Cf. Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §181-184 ; 207) et *Quod. VII*, q. 8, ad 3.

²⁸ « 'Ens' vero dicit quod habet essentiam sive creatam sive increatam, sive creatam in actu sive in potentia, abstrahendo ab omnibus, non sicut commune univocum sed commune analogum. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §143).

²⁹ « creatura dupliciter participat esse. Uno modo sicut concretum, ut homo vel animal dicitur participare abstractum sicut humanitatem vel animalitatem. Et quia in omni substantia creata est aliquod accidens diversum ab essentia sua, ideo esse participatum sic non predicatur de participante, cuius termini non differunt nisi penes modum significandi. Alio modo, ut dictum est in eodem loco, participat creatura esse quia esse habet diminutum et imperfectum respectu esse

quelque chose participe d'un autre parce qu'il a cette <chose> de façon moindre par rapport à un autre qui a cette <chose> de façon parfaite, par exemple la chaleur de l'air peut être dite une chaleur participée par rapport à la chaleur d'un feu, non parce que la chaleur de l'air ne serait pas dans le sujet comme la chaleur d'un feu, mais parce que la chaleur d'un feu a plus pleinement la nature de la chaleur que la chaleur de l'air. En ce sens, l'être de la créature est un être participé, à savoir un être diminué par rapport à l'être divin. En ce sens, la créature participe de l'être dit dans un sens commun, parce que l'être commun et l'étant commun, aussi, lui conviennent dans une moindre mesure par rapport à Dieu. Dans ce sens de participation, le participant ne diffère pas du participé, si ce n'est comme l'inférieur de son commun, lequel commun dans l'un se trouve, certes, plus parfait que dans l'autre. Mais, je prends ceci, « être dans », dans la mesure où le supérieur est dans l'inférieur, pas dans le sens où un accident est dans un sujet. C'est pourquoi être produit par un autre n'est pas la raison formelle pour laquelle quelque chose serait participé dans ce sens, bien que l'un suive de l'autre. Mais la raison de cela est davantage d'avoir un être diminué par rapport à un autre³⁰.

Conclusion

En résumé, la distinction entre l'être et l'essence par la seule raison ou selon les modes de signifier suppose une conception de l'étant comme ce qui présente une existence actuelle dans la réalité extramentale, par opposition avec ce qui n'existerait pas, ne serait qu'en puissance ou ne serait qu'un étant de raison. Cette distinction suppose, par ailleurs, que dès qu'il y a quelque chose en acte, cette chose est d'une certaine façon et, donc, possède en acte certaines déterminations formelles. Cette distinction suppose encore qu'être en acte pour quelque chose correspond à « exercer l'action » de posséder son essence. On ne trouve cependant pas pour autant comme telle, dans l'étant, une distinction entre celui-ci et son être ou entre celui-ci et son essence ou encore entre l'être et l'essence de celui-ci. En effet, « être », « essence » et « étant » sont autant d'angles d'approche par lesquels considérer les différentes facettes, pourrait-on dire, du même singulier existant en acte. Il n'y a donc pas quelque chose comme le plan essentiel qui serait à distinguer d'un plan existentiel, dans la mesure où l'essence qui est dans l'étant n'est

divini, utputa non habens in essentia sua omnem plenitudinem et perfectionem essendi. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §207).

³⁰ « aliquid participare aliud quia habet illud diminutive respectu alterius quod habet illud perfecte, sicut calor aeris potest dici calor participatus respectu caloris ignis non quia calor aeris non sit in subiecto sicut calor ignis, sed quia calor ignis plenius habet naturam caloris quam calor aeris. Et isto modo esse creature est esse participatum, idest esse diminutum respectu esse divini. Et illo modo creatura participat esse communiter dictum, quia esse commune et etiam ens commune convenit ei diminute respectu Dei. Nec differt in illo modo participandi participans a participato nisi sicut inferius a suo communi, quod quidem commune in uno invenitur perfectius quam in alio. Hic autem accipio 'esse in' prout superius est in inferiori, non modo quo accidens est in subiecto. Et ideo fieri ab alio non est formalis ratio quod aliquid sit participatum illo modo, licet ad unum sequatur aliud. Sed magis est ratio huius habere esse diminutum respectu alterius. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §183) et cf. encore *Quod. VII*, q. 8, ad 3.

jamais sans être en acte et quelque chose n'est jamais en acte sans l'être d'une certaine façon. Tout ce qui existe présente ainsi des déterminations formelles, qu'elles soient d'ordre substantiel (essence, forme et matière) ou d'ordre accidentel et exister consiste à être en acte selon ces déterminations formelles. La pluralité des déterminations formelles distingue les étants créés, même immatériels, de Dieu en qui l'on ne trouve pas de composition d'essences et qui présente ainsi la plus grande perfection d'être. La prédication de l'être suit cette hiérarchie des étants.

La distinction entre l'être et l'essence par la seule raison ou selon les modes de signifier se caractérise donc par (1) cela qu'est considéré comme existant seul ce qui a une existence singulière en acte dans la réalité naturelle, par (2) la stricte opposition entre l'être en acte et l'être en puissance, par (3) l'uniformité modale de l'être et de l'essence, l'essence se trouvant toujours conjointement en acte avec l'être ou en puissance de pair avec l'être et réciproquement et, incidemment, par (4) l'absence d'un plan existentiel qui différencierait de l'ordre essentiel. Cette différence entre l'être et l'essence par la seule raison s'exprime par conséquent par (5) cela qu'« être », « essence » et « étant » ne sont que diverses façons de signifier ce qui se trouve indistinctement en acte dans la réalité extramentale. (6) La différence entre Dieu et les intelligences séparées est marquée par cela que Dieu, entendu comme concret, s'identifie à son essence prise dans l'abstrait, ce qui ne se vérifie pas des autres étants qui présentent une pluralité de déterminations formelles, alors qu'en Dieu l'essence se trouve selon une simplicité absolue. (7) « Être » ou « étant » se prédisent des singuliers de façon analogue, selon le plus ou le moins, en fonction de la plus ou moins grande perfection présentée par les étants. La position d'Hervé se caractérise encore par ce qu'il rejette principalement des positions adverses, à savoir (8 a) la préexistence de l'essence à l'être, sous la forme de l'idée divine qui aurait une existence éternelle (Henri de Gand) ou de l'essence formellement en acte, mais sans être encore en acte au sens existentiel (Gilles de Rome) et encore, de (8 b) considérer l'être comme un ajout à l'essence, soit sous la forme d'un rapport qui constituerait l'étant extramental (Henri de Gand) ou comme l'acte qui actualiserait l'essence, achevant ainsi l'étant (Gilles de Rome). La préexistence de l'essence à l'étant singulier en acte dans la réalité extramentale et la conception de l'être comme un ajout revient à (8) considérer l'essence à la manière d'un substrat (puissance subjective) qui serait complété par un ajout reçu en elle, ce qu'Hervé rejette en souscrivant à une conception de l'étant créé par la puissance active d'une cause agente extérieure ne présupposant rien à sa propre existence singulière en acte dans la réalité naturelle (puissance objective).

Les différentes caractéristiques de l'ontologie que suppose la position d'Hervé de Nédellec sur la distinction entre l'être et l'essence distinguent ainsi clairement l'approche hervéenne des perspectives adoptées par Henri de Gand et par Gilles de Rome. On peut compter sept thèses caractéristiques de la position d'Hervé sur la distinction entre l'être et l'essence et trois thèses des positions adverses qu'il rejette principalement en vertu des principes de sa position. C'est au moyen de ces critères que je documenterai, dans les prochains chapitres, quelques sources de la distinction hervéenne.

DEUXIÈME PARTIE – LES SOURCES DE LA POSITION HERVÉENNE

Chapitre 4 – Convergence des positions d’Hervé de Nédellec et de Godefroid de Fontaines

Les études les plus substantielles réalisées sur la distinction entre l’être et l’essence chez Hervé de Nédellec soit passent sous silence les liens entre la position retenue par le dominicain et celle défendue par Godefroid de Fontaines quelques années auparavant (de Rijk 2013, Seńko 1961), soit ne font que les évoquer (Allen 1958). De fait, si Allen (1958), suivant Gilson (1955), assimile la position d’Hervé à celles de Siger de Brabant et de Godefroid de Fontaines, il utilise pour ce faire des critères très généraux et étaye de façon minimale le rapprochement à faire entre la position d’Hervé et celle de Siger, et aucunement les liens entre les positions d’Hervé et de Godefroid. Les éléments qu’Allen identifie comme communs aux tenants de la distinction sémantique sont les suivants :

- 1) Le rejet de toute distinction réelle ;
- 2) L’opposition à l’intégralité de l’approche gandéenne de la distinction entre l’être et l’essence ;
- 3) La réduction de l’étant créé à des éléments assimilés à l’ordre essentiel (substance, accident, matière et forme) ;
- 4) la prééminence d’une approche de type grammatical¹.

Si l’on retrouve de fait ces éléments chez Hervé de Nédellec et Godefroid de Fontaines, je rendrai ici manifeste la filiation doctrinale entre le séculier et le dominicain en montrant que les principes ontologiques sous-jacents à la critique hervéenne des opinions adverses et opérant dans la position qu’Hervé adopte au regard des différents aspects de la distinction entre l’être et l’essence sont aussi ceux mobilisés par Godefroid. La position du maître séculier se présente comme troisième voix de la controverse sur le rapport entre l’être et l’essence entretenue entre Henri de Gand et Gilles de Rome de 1285 à 1287 à l’Université de Paris. Outre l’intérêt de documenter les sources de l’ontologie hervéenne, ce travail bonifiera la connaissance de la filière dite averroïsante de la distinction entre l’être et l’essence du tournant du XIV^e. J’exposerai les lieux godefréens

¹ Cf. Allen (1958, vol. I, p. 179).

portant explicitement sur cette distinction, à savoir les deux versions de son *Quodlibet III*, q. 1, pour ensuite signaler les points de convergence entre les ontologies hervéenne et godefréenne².

Description des lieux

Godefroid de Fontaines défend son *Quodlibet III*, q. 1 au moment où Henri de Gand défend son *Quodlibet X*, q. 7, soit lors de l'avent 1286. On trouve deux versions de ce texte, soit la version brève, intitulée « *Utrum creatura habeat esse reale extra Deum quantum ad esse essentiae, antequam habeat esse existentiae* » et la version longue au titre de « *Utrum creatura possit dici ens ratione suae essentiae, cum ipsa est non ens quantum ad esse existentiae* »³. Les deux versions présentent une unité doctrinale incontestable, tout en offrant des précisions propres sur des éléments différents.

Quodlibet III, q. 1, version brève : « La créature a-t-elle un être réel hors de Dieu quant à son être d'essence, avant qu'elle ait l'être d'existence ? »⁴

Arguments initiaux

Deux arguments sont présentés en faveur d'une réponse affirmative à la question « La créature a-t-elle un être réel hors de Dieu quant à son être d'essence, avant qu'elle ait l'être d'existence ? ». Le premier argument consiste à dire que la créature a un être d'essence réel de toute éternité dans la mesure où elle est une similitude d'une idée divine. Le second argument procède de l'analogie entre les rapports de la matière et de la forme. Comme le composé matière/forme a un être réel quant à la matière avant d'avoir un être réel quant à la forme, il en va donc de même pour le composé essence/être. La mineure est évidente, la démonstration de la majeure va ainsi : si l'être n'est pas reçu dans une puissance réceptrice, l'être de la créature serait un être pur, subsistant, séparé et non participé. On reconnaît la position gandéenne dans le premier argument tandis que le second argument correspond aux deux premières des quatorze objections militant en faveur de la distinction réelle rapportées dans le *De esse et essentia* d'Hervé (éd. de Rijk, §159).

² En guise de complément à la présente présentation, on pourra consulter les *Quodl. II*, q. 2 ; *Quodl. III*, q. 2 ; *Quodl. IV*, q. 2 ; *Quodl. VIII*, q. 3 ; *Quodl. IX*, q. 2. Pour un exposé général des rapports de l'être et de l'essence chez Godefroid de Fontaines et du traitement godefréen des positions égidiennes et gandéennes, cf. Wippel (1981, pp. 39-99).

³ Éd. de Wulf/Pelzer, respectivement pp. 301-306 et 156-177.

⁴ « *Utrum creatura habeat esse reale extra Deum quantum ad esse essentiae, antequam habeat esse existentiae* », éd. de Wulf/Pelzer, pp. 301-306 ; trad. de Libera/Michon, pp. 227-234 ; trad. König-Pralong, pp. 225-236.

Godefroid propose, en sens contraire, que l'être et l'essence sont identiques pour cette raison que la créature ne peut avoir l'être réel par rapport à l'un, sans avoir l'être par rapport à l'autre.

Determinatio, première partie : l'être et l'essence sont-ils identiques dans la créature ?

Godefroid signale qu'une réponse à la question principale suppose de déterminer préalablement si l'être et l'essence sont réellement identiques dans la créature.

LA POSITION DE LA DIFFÉRENCE RÉELLE

Avant de présenter sa position au regard du premier point, Godefroid présente deux arguments à l'effet de la différence réelle entre l'être et l'essence de la créature, selon laquelle l'essence est une puissance réceptrice de l'être, l'être se trouvant au regard de l'essence, comme l'acte se trouve au regard de la puissance. Le premier argument qu'il rapporte à cet effet est celui de l'essence intelligée⁵. Le deuxième argument est une reprise du deuxième argument initial.

À cette position, il oppose la position gandéenne selon laquelle l'être ajoute à l'essence une relation à Dieu comme à une cause efficiente, différant alors de l'essence par l'intention, mais pas réellement.

Godefroid rejette la position gandéenne sur la base de deux arguments. Le premier fait valoir que l'être relationnel suppose l'être absolu et ne saurait, par conséquent, être productif de celui-ci. Le second argument procède de l'idée que l'action s'achève toujours et nécessairement dans quelque absolu. Comme l'action de Dieu s'achève dans la créature, on conclut que la créature est un étant au sens absolu (et non de l'ordre de la relation).

PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA RÉPONSE DE GODEFROID DE FONTAINES

Godefroid pose deux principes directeurs de sa réponse à la première question. Le premier principe consiste à nier qu'il y ait quelque être non déterminé dans la réalité naturelle extramentale, c'est-à-dire quelque chose qui ne serait qu'être. Le séculier propose deux raisons à l'évidence de ce principe. D'une part, l'être sans aucun ajout est un universel et n'a donc d'être

⁵ Il correspond à la quatrième des quatorze objections du *De esse et essentia* d'Hervé, éd. de Rijk, §159.

que dans l'intellect. D'autre part, s'il y avait un tel être dans la réalité naturelle, tout étant serait cet être. Cela correspond à la thèse que posait Parménide, qui est fausse.

Le deuxième principe est qu'« étant » est un nom analogue. Il signifie tous les étants et les signifie différemment, en lien avec l'être que l'on trouve plus ou moins réalisé dans les étants dans la réalité naturelle.

De cette dernière considération, Godefroid tire deux conséquences. La première est que la cause première n'est pas universelle selon la prédication, comme ce qui serait commun à tous les étants, mais selon la création. La deuxième conséquence est que rien n'existe dans la réalité naturelle qui ne soit pas de façon déterminée.

POSITION GODEFREËNNE SUR LES RAPPORTS DE L'ÊTRE ET DE L'ESSENCE

Godefroid répond ensuite à la question soulevée en début de *determinatio* en affirmant qu'« être » et « essence » ne signifient pas des choses diverses dans les créatures. Il produit cinq arguments à cet effet, quatre qui concernent l'étant et un cinquième qui procède par l'absurde à partir de la composition de l'être et l'essence⁶. Ces arguments, hormis le quatrième qui procède de l'analogie de la course et de l'essence, sont inspirés du *Quodlibet I*, q. 9 d'Henri de Gand⁷.

Les deux premiers arguments procèdent de la considération de divers transcendants et de l'identité de leur extension, lorsqu'ils sont prédiqués d'un étant. Godefroid se réfère alors au quatrième livre de la *Métaphysique* d'Aristote (c. 2, 1003 b26-33).

Godefroid signale reprendre son troisième argument du *Commentaire* à la *Métaphysique* d'Averroès⁸. *Ce qui est* est soit un étant par soi, soit un étant par un ajout. S'il est un étant par quelque chose d'ajouté, on demanderait si cet ajout est par soi ou par quelque chose qui lui serait ajouté. Si l'ajout est étant par soi, il n'y a aucune raison de postuler que cela ne serait pas le cas du premier étant. Mais si l'ajout est étant par l'ajout d'un autre, il en irait de même pour l'ajout de cet ajout et ainsi de suite, à l'infini. Reste ainsi la possibilité de postuler que l'étant est étant par soi.

⁶ Cf. éd. de Wulf/Pelzer, pp. 303-304 ; trad. König-Pralong, pp. 230-232.

⁷ Le cinquième argument diffère légèrement de la version du même argument chez Henri, mais en demeure clairement inspiré. On retrouve par ailleurs ces arguments formulés dans le *Quodl. X*, q. 7, d'Henri, éd. Macken 1981, pp. 155 sqq. ; trad. König-Pralong, pp. 172 sqq.

⁸ Cf. *In Metaph.*, lib. IV, c. 2, comm. 3 (éd. Venise 1562-1574, vol. 8, 67 rE - 67 vH), signalé par König-Pralong, p. 230. L'argument se trouve aussi dans la version longue, éd. de Wulf/Pelzer, p. 164.

Le quatrième procède de l'analogie des termes relatifs à la course et des termes relatifs à l'essence, faisant valoir que le nom concret, le nom abstrait et le verbe signifient une même chose, selon des modes divers. Godefroid mobilise ici le *Commentaire sur le Perihermeneias* de Boèce⁹ ainsi que le cinquième livre de la *Métaphysique* d'Aristote¹⁰.

Le cinquième argument pose l'impossibilité de concevoir l'essence et l'être comme une composition de puissance et d'acte. La composition de puissance et d'acte peut s'entendre au sens d'une composition de pure puissance et d'acte absolu. En ce sens, on pourrait concevoir l'essence, qui est le composé de matière et de forme, comme une pure puissance, mais cela est problématique. On pourrait encore poser que l'être est la forme substantielle, car l'acte pris dans un sens absolu est la forme substantielle. Dans un autre sens, on peut concevoir la composition de puissance et d'acte comme une composition de puissance entendue de façon relative (*secundum quid*) et d'acte aussi entendu de façon relative. L'être serait alors une forme accidentelle. Comme il ne se trouve pas d'intermédiaire entre l'acte pris absolument et l'acte entendu de façon relative ni entre l'acte qui est forme substantielle et l'acte qui est forme accidentelle et que le sujet est absolument, avant toute forme accidentelle, on doit rejeter l'idée qu'il y aurait une différence réelle entre l'être et l'essence¹¹.

Determinatio, seconde partie : la créature peut-elle avoir un être réel quant à l'essence sans qu'elle ait réellement d'être ?

Dans cette section, Godefroid exclut la considération de l'essence comme non existante en posant le principe de l'uniformité modale de l'être et de l'essence, qui suppose le principe de stricte opposition entre l'être en puissance et l'être en acte. Il formule cette idée de la manière suivante :

⁹ Cf. c. « De verbo » (*PL* 64, 309 : 429).

¹⁰ Cf. c. 7, 1027a 20 sqq. « Quarta talis est. Nomen concretum et nomen abstractum et verbum non dicunt diversas res, sicut patet de istis : currens, cursum et currere. Ergo a simili nec ista : essentia, ens et esse, quae se habent sicut nomen abstractum et nomen concretum et verbum. Si dicatur quod ens quod est nomen nihil addit super essentiam, sed ens quod est participium addit, nihil est. Quia sicut legens sive accipiatur ut nomen sive ut participium, semper idem significat cum verbo quod est legere, nec est differentia nisi in modo significandi ; sicut patet per Boethium, super illud verbum Perihermenias : verba secundum se dicta nomina sunt, ubi dicit Boethius quod legens nominaliter dictum, et legens participium, et legere verbum idem dicunt. Unde Philosophus, quinto Metaphysicae, ubi distinguit nomina, vult quod quotiens dicitur ens, et esse. », éd. De Wulf/Pelzer, pp. 303-304. Pour l'argument dans la version longue de la question, cf. éd. de Wulf/Pelzer, p. 165. Godefroid reprend cette idée plusieurs années plus tard dans son *Quodl. XIII*, q. 3, éd. Hoffmans (1935, p. 207), mentionné par Wippel, p. 57.

¹¹ Pour le même argument, dans la version longue de la question, cf. éd. de Wulf/Pelzer, pp. 167-168.

toute chose se trouve par rapport à l'être d'essence dans la même mesure qu'elle se trouve par rapport à l'être d'existence et se trouve seulement par rapport à l'existence dans la mesure où elle se trouve par rapport à l'essence. Ainsi, avant que les choses soient en acte, elles sont en puissance par rapport à l'un et l'autre et, quand elles sont en acte, elles sont en acte par rapport à l'un et à l'autre¹².

Godefroid formule à nouveau ce principe dans les solutions des arguments :

l'essence ne peut véritablement être conçue ni encore être sous l'opposé de son être, si l'on prend l'essence et l'être de façon uniforme, parce que l'essence en acte ne peut être sous l'opposé de l'être en acte, ni l'essence en puissance sous l'opposé de l'être en puissance. Mais il est vrai que l'essence peut réellement être conçue ne pas être quand elle n'a pas l'être véritablement. L'essence est ainsi entendue en puissance et ne pas être en acte, parce que cette <proposition> est vraie : l'essence, lorsqu'elle est seulement en puissance, n'a pas l'être en acte. Il en va de même pour l'être même, quand il est dans la puissance du créateur : il n'a pas l'être en acte dans une nature propre. D'où il vient qu'il y a autant d'êtres que d'essences, et il y a toujours seulement par rapport à l'un ce qu'il y a par rapport à l'autre¹³.

L'essence d'une créature ne se trouve donc jamais en acte sans que l'être de cette créature ne « soit » aussi en acte, ni ne se trouve en puissance sans que l'être ne « soit » aussi en puissance et réciproquement. Il y a ainsi parfaite concordance modale de l'être et de l'essence dans les créatures, « modale » référant ici aux deux modes de l'étant que sont l'être en acte et l'être en puissance.

Solutions des arguments

Godefroid répond ensuite aux arguments initiaux et aux arguments à l'effet de la différence réelle présentés en début de *determinatio*. Pour résoudre l'argument qui procède de l'analogie entre les rapports de la matière et de la forme et les rapports entre la puissance et l'acte¹⁴, Godefroid pose la distinction entre la puissance subjective et la puissance objective, retenant le deuxième type de puissance dans le cas de la créature.

¹² « unaquaeque res tantum habet de esse essentiae quantum habet de esse existentiae, et tantum habet de existentia quantum habet de essentia. Ita quod antequam res sint in actu, sunt in potentia quantum ad utrumque et quando sunt actu quantum ad utrumque. », éd. de Wulf/Pelzer, p. 305.

¹³ « nec vere potest essentia intelligi nec etiam esse sub opposito ipsius esse si accipiat essentia et esse uniformiter, quia essentia in actu non potest esse sub opposito esse in actu, nec essentia in potentia sub opposito esse in potentia. Sed verum est quod essentia vere potest intelligi non esse quando vere non habet esse ita quod accipiat essentia in potentia et non esse in actu, quia haec est vera : essentia quando est solum in potentia, non habet esse in actu. Ita etiam ipsum esse quando est tantum in potentia creantis, non habet esse in actu in propria natura. Unde tot sunt esse quot essentiae, et semper tantum est de uno quantum est de alio. », *idem*.

¹⁴ Il s'agit du deuxième argument initial, auquel Godefroid réfère néanmoins ici comme au premier.

Quant à la thèse que l'essence peut être pensée sous l'opposé de l'être¹⁵, celle-ci est rejetée en posant le principe de l'uniformité modale de l'être et de l'essence.

En réponse à l'être d'essence que la créature aurait éternellement en Dieu¹⁶, Godefroid répond que l'essence n'a pas d'être réel en acte de toute éternité, mais seulement un être en puissance.

Quant à l'argument selon lequel admettre l'identité réelle entre l'être et l'essence entraînerait que l'être de la créature soit impaticipé¹⁷, Godefroid renvoie à un autre ouvrage¹⁸ dans lequel il a expliqué que l'imperfection de la créature repose sur cela que l'essence créée est participée et plus composée que l'essence divine, étant en acte et en puissance au regard de différentes choses, mais par une unique chose (i.e. l'être de la substance).

Quodlibet III, q. 1, version longue : « La créature peut-elle être dite étant en raison de son essence alors qu'elle est un non étant au regard de son existence ? »¹⁹

Arguments initiaux

Le premier argument initial de la question « La créature peut-elle être dite étant en raison de son essence alors qu'elle est un non étant au regard de son existence ? » consiste en une reformulation de la position gandéenne du double rapport de la créature à Dieu, position qui suppose, selon ce qu'en dit Godefroid de Fontaines, l'éternité de l'être d'essence. De fait, dans la mesure où la relation de la créature à Dieu comme à sa cause exemplaire est éternelle, celle-ci suppose l'éternité des deux termes du rapport²⁰.

Le deuxième argument est celui de l'infinité de l'être de l'étant qu'implique l'identité réelle de l'être et de l'essence dans la créature²¹.

¹⁵ Bien que Godefroid réfère à cet argument comme à la deuxième objection, celle-ci a plutôt été présentée comme le premier argument en faveur de la différence réelle, au début de la *determinatio*.

¹⁶ Cet argument correspond au premier argument présenté par Godefroid.

¹⁷ Ceci est le deuxième argument à l'effet de la différence réelle présenté au début de la *determinatio*.

¹⁸ Soit le *Quodl. II*, q. 2, éd. de Wulf/Pelzer, pp. 53-68.

¹⁹ « *Utrum creatura possit dici ens ratione suae essentiae, cum ipsa est non ens quantum ad esse existentiae* », éd. de Wulf/Pelzer, pp. 156-177 ; trad. König-Pralong, pp. 237-271.

²⁰ Cf. Henri de Gand, *Quodl. X*, q. 7 (éd. Macken, pp. 151-152, 160-164 ; trad. König-Pralong, pp. 167-168, 177-181), signalé par König-Pralong (2006, p. 236).

²¹ Cf. deuxième objection des quatorze objections rapportées par Hervé de Nédellec dans la *determinatio* de son *De esse* (éd. de Rijk, §159).

Le troisième argument initial fait valoir que ce qui est une vraie chose tombe sous une catégorie même si elle n'existe pas encore : la rose est une fleur, même lorsqu'elle n'est pas en acte dans la réalité extramentale²².

En sens contraire, Godefroid pose la disjonction suivante : soit on admet une identité réelle entre l'être et l'essence de la créature et on souscrit au principe d'uniformité modale de l'être et de l'essence, soit on pose une différence réelle entre l'être et l'essence en concevant l'essence telle une puissance au regard de l'être qui serait l'acte qui l'actualiserait, à la manière dont la matière se rapporte à la forme, mais alors l'être n'est pas plus séparable de l'essence que la forme de la matière. Par conséquent, on ne peut conférer quelque être à l'essence en dehors de l'être qu'elle aurait en acte dans la réalité naturelle.

Determinatio, première partie : les rapports entre l'être et l'essence

Comme la question de l'éternité de l'essence de la créature dépend du type de rapport admis entre l'être et l'essence dans les créatures, Godefroid procède en discutant d'abord les options théoriques relatives à ce deuxième point. En effet, si l'être et l'essence diffèrent réellement, il faut voir si la créature qui n'existe pas dans la réalité naturelle peut être considérée un étant véridique en raison de son essence. Si, en revanche, l'être et l'essence ne diffèrent pas réellement, on ne peut attribuer une existence à la créature non existante du seul fait de son essence.

La position égidienne des rapports entre l'être et l'essence selon laquelle l'essence est conçue à la manière d'une puissance réceptrice au regard de l'être qui se rapporte à elle tel un acte qui lui confère l'existence est exposée par Godefroid, avec comme justification, divers arguments caractéristiques de cette position²³.

Godefroid présente ensuite la position qu'il retient, à savoir l'identité réelle entre l'être et l'essence. Quatre principes généraux expliquent cette position :

- 1) l'étant commun n'existe pas comme tel dans la réalité naturelle ;
- 2) l'analogie de l'être, au plan sémantique comme au plan ontologique ;

²² Ceci est un argument égidien qu'Hervé reprend comme deuxième objection contre le rejet de l'être éternel de l'essence dans la *determinatio* de son *De esse* (éd. de Rijk, §156), cf. *supra*, section « Objections concernant l'identité réelle entre l'être et l'essence ».

²³ Notamment les corrélats des objections 2, 3, 4 et 8 des quatorze arguments égidien rapportés par Hervé (éd. de Rijk, §159-160).

- 3) « être », « essence » et « étant » signifient une même chose de différentes façons ;
- 4) la contingence de la créature ne nécessite pas de poser une composition dans la créature, mais peut être garantie par la seule production de la créature dans l'être²⁴.

Godefroid précise que presque tous les arguments à l'effet de la différence entre l'être et l'essence, tant réelle qu'intentionnelle, se réduisent à l'idée selon laquelle la contingence de la créature n'est garantie que par la réception de l'être par l'essence. Montrer que cette affirmation ne tient pas reviendrait à invalider par le fait même les arguments les plus pointus d'une telle position.

Le séculier met à profit ces différents éléments dans la version abrégée du *Quodlibet III*, q. 1. Il les présente de façon plus étendue dans la version longue du texte, surtout le quatrième élément dont procède principalement la longue discussion des positions adverses.

L'ÉTANT COMMUN N'EXISTE PAS COMME TEL DANS LA RÉALITÉ NATURELLE

Concernant le premier point²⁵, le maître séculier affirme que la notion d'être est un universel, ne retrouvant donc pas comme telle dans la réalité naturelle. Ce qui existe dans la réalité naturelle est nécessairement déterminé, comme l'est la substance, cause et mesure des étants dans la réalité naturelle. Quant à la cause de tout étant, il ne convient pas qu'elle soit l'être commun et ainsi prédiquée de tout étant, mais elle existe elle-même de façon déterminée.

L'ANALOGIE DE L'ÊTRE, AU PLAN SÉMANTIQUE COMME AU PLAN ONTOLOGIQUE

Quant au deuxième point²⁶, Godefroid affirme que la notion d'étant ne se trouve pas conçue de la même façon pour l'ensemble des étants, car « étant », « entité », « essence » et « être » n'ont pas d'unité conceptuelle. « Étant » se prédique pourtant de tout ce qui existe dans la réalité naturelle, puisqu'aucune chose existante ne tombe hors de la notion d'étant. « Étant » se prédique cependant différemment des différents étants, selon le rapport ordonné selon lequel les étants se trouvent dans la réalité naturelle. Godefroid reprend à cet effet l'argument selon lequel les transcendants sont convertibles dans l'étant, n'ajoutant aucune détermination réelle

²⁴ Cela est une réponse à la thèse égidiennne opposée que l'on trouve *QEE*, q. 9, éd. Venise 1503, fol. 21 rab et au théorème XIX du *TEE*, éd. Hocedez, p. 129.

²⁵ Cf. éd. de Wulf/Pelzer, pp. 160-161 ; trad. König-Pralong, pp. 244-245.

²⁶ Cf. éd. de Wulf/Pelzer, pp. 161-164 ; trad. König-Pralong, pp. 246-249.

à celui-ci²⁷. Il reprend par ailleurs l'argument d'Averroès à cet effet, qui procède d'un rejet de la régression à l'infini dans l'ordre des ajouts accidentels²⁸.

L'IDENTITÉ DE SIGNIFICATION D'« ÉTANT », « ENTITÉ », « ESSENCE » ET « ÊTRE »

Au regard du troisième point²⁹, « étant », « entité », « essence » et « être » signifient réellement une même chose, différant seulement selon le mode de signifier, dans l'abstrait, dans le concret ou selon d'autres modes de ce genre. À l'objection qui fait valoir qu'« étant » est tantôt comme un nom, tantôt un participe, et qu'« être » signifie différentes choses selon qu'il est pris à partir du nom ou du participe, signifiant respectivement l'être d'existence et l'être d'essence, Godefroid répond qu'il n'en est rien, qu'une même chose n'est ainsi signifiée que de différentes façons. Il invoque, pour ce point, les autorités de Boèce et d'Aristote³⁰. Il revient ensuite sur la position de la distinction réelle : concevoir l'être comme quelque chose de distinct de l'essence serait, dit-il, le concevoir tel un accident commun. Il expose ensuite l'argument de l'essence intelligée et résout celui-ci par une analogie avec la matière, qui peut être ou être conçue sans forme et même être ou être conçue sous l'opposé d'une forme, mais qui ne peut pourtant être ni être conçue dans l'être sans forme ni être conçue dans l'être sous l'opposé d'une forme. Ceci en vient à affirmer l'uniformité modale de l'être et de l'essence qui ne se trouvent pas sous l'opposé l'un de l'autre quant à l'être ou non-être.

LA CRÉATION GARANTIE PAR LA PUISSANCE COMPRISE COMME OBJECTIVE

Le quatrième et dernier élément explicatif de l'identité réelle de l'être et de l'essence que Godefroid présente consiste à rejeter l'idée que la contingence de la créature ne peut être garantie que par la composition réelle d'être et d'essence que l'on trouverait en celle-ci³¹. La contingence de la créature est en effet garantie par sa seule production dans l'être, qui nécessite l'action d'un agent. En dépit que l'argument soit introduit à ce point comme visant la composition réelle entre

²⁷ Cf. Aristote, IV, c. 2, 1003 b 22 *sqq.* et Averroès, IV, c. 2, comm. 3, (éd. Venise 1562-1574, vol. 8, 66 rF), signalé par König-Pralong, p. 248.

²⁸ Cf. version brève, *supra*, section « Position godefroienne sur les rapports de l'être et de l'essence ».

²⁹ Cf. éd. de Wulf/Pelzer, pp. 164-166 ; trad. König-Pralong, pp. 249-253.

³⁰ Cf. Aristote, *Perihermeneias* (c. 3, 16 b6 *sqq.*) et à Boèce, *Commentaire au Perihermeneias*, c. « De verbo », (PL 64, 309 ; 429), signalé par König-Pralong, p. 250.

³¹ Cf. éd. de Wulf/Pelzer, pp. 166-169 ; trad. König-Pralong, pp. 253-257.

l'être et l'essence, l'objection atteint autant la position de Gilles de Rome que celle d'Henri de Gand.

Godefroid reprend par l'argument par l'absurde de la composition des principes présenté dans la version brève de la question³². Le maître séculier fait par ailleurs voir qu'être en puissance n'est autre chose que de posséder une forme en puissance et qu'être en acte n'est autre chose que de posséder en acte une forme³³. Et comme être en puissance d'une forme substantielle, c'est être en puissance d'exister de façon déterminée et de même pour ce qui a trait à une forme accidentelle, on doit supposer que l'être, l'être d'essence, comme l'être d'existence, la forme ou l'acte s'identifient dans la chose. Le séculier précise en outre qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre l'être en puissance et l'être en acte.

Ce qui suit est un ensemble de considérations découlant de la conception de la créature comme une puissance objective³⁴. La contingence de l'ange, notamment, n'est pas due à sa composition d'être et d'essence, mais à la seule possibilité d'être produit dans l'être par un agent extérieur à celui-ci. Est en puissance d'être, en Dieu comme terme possible de son action, ce qui ne renferme pas d'incompatibilité ou de contradiction conceptuelle. Ce qui est en puissance d'être est, en Dieu, comme une notion idéale, assimilable à l'essence divine en acte, mais semblable à celle-ci en puissance. Autrement dit, avant d'être produite en acte dans la réalité extramentale, la créature n'a pas d'être réel, mais est seulement en puissance d'être le terme de la création de Dieu. Cette conception de la puissance de la créature comme terme de la production de l'agent à partir de rien, que Godefroid désigne comme « potentiel objectif », est à opposer à la puissance conçue comme puissance réceptrice telle la matière au regard de la forme³⁵. La participation de l'essence de la créature est alors pensée en termes de ressemblance déficiente de l'infinie perfection divine dont elle est un produit. L'analogie des rapports de la matière et de la forme et de ceux de l'essence et de l'acte est ainsi à rejeter : la matière de fait acquiert la forme par information, à partir de la matière, alors que la création consiste en la production dans l'être de

³² Cf. *supra*, « Position godefréenne des rapports entre l'être et l'essence ».

³³ Cf. éd. de Wulf/Pelzer, pp. 168-169 ; trad. König-Pralong, pp. 255-256.

³⁴ Cf. éd. de Wulf/Pelzer, pp. 169-171 ; trad. König-Pralong, pp. 257-259.

³⁵ Godefroid de Fontaines tire la distinction entre puissance subjective et puissance objective de la distinction aristotélicienne de puissance passive et de puissance active, cf. *Métaph.* V (c. 12, 1019a 15 *sqq.*), référence signalée par König-Pralong, p. 258.

l'essence totale de la créature à partir de rien. Pour l'essence, affirme Godefroid, « être produite en acte revient à être et à être essence en acte »³⁶.

Determinatio, deuxième partie : réponse aux positions adverses

Godefroid répond ensuite à l'affirmation d'un être d'essence éternel que supposent les positions d'Henri de Gand et de Gilles de Rome en fonction des principes précédemment dégagés³⁷.

De l'ensemble des considérations préalablement exposées découle la réponse à la question en premier lieu posée, à savoir si la créature est un étant réel en vertu de son essence, alors qu'elle n'existe pas. Je passe la dernière partie de la *determinatio* dans laquelle Godefroid applique les principes de sa position à différents aspects des positions adverses ou à des objections qu'il soulève lui-même contre sa position³⁸. Notons néanmoins la façon tout à fait limpide dont Godefroid rejette la conception gandéenne d'être d'existence comme un rapport à la cause efficiente :

une chose n'a pas l'être simplement et de façon absolue par un rapport, mais seulement par un rapport à un autre être, ni une opération de quelque agent peut s'achever par soi à quelque rapport ou à quelque chose de relatif. Or l'opération du Créateur s'achève à l'être de la créature et toute relation en son être présuppose naturellement l'être de son fondement. Il faut ainsi que l'essence soit entendue être avant que soit entendu quelque rapport d'elle à l'être, etc. Outre le rapport de ce genre par lequel l'essence qui existe est désignée actuellement relativement à sa cause, il faut donc aussi qu'en elle l'être soit conçu quelque chose par quoi elle est formellement déterminée à l'être simplement et de façon absolue³⁹.

Analyse comparative des ontologies d'Hervé de Nédellec et Godefroid de Fontaines

L'unité doctrinale des positions d'Hervé de Nédellec et de Godefroid de Fontaines sur la distinction de l'être et de l'essence que proposait Allen se confirme dans l'exposé des textes des

³⁶ Éd. de Wulf/Pelzer, p. 171 ; trad. König-Pralong, p. 259.

³⁷ Cf. éd. de Wulf/Pelzer, pp. 171-174 ; trad. König-Pralong, pp. 259-264.

³⁸ Cf. éd. de Wulf/Pelzer, pp. 174-177 ; trad. König-Pralong, pp. 264-271.

³⁹ « per respectum non habet res esse simpliciter et absolute, sed tantum ad aliud esse, nec operatio alicuius agentis terminatur per se ad aliquem respectum vel ad aliquid respectivum. Operatio autem creatoris terminatur ad esse creaturae, et omnis relatio in suo esse praesupponit naturaliter esse sui fundamenti, et sic oportet praeintelligi essentiam esse antequam intelligatur aliquis respectus eius ad esse et cetera. Praeter ergo huiusmodi respectum quo essentia existens dicitur actualiter ad suam causam, oportet in ea esse etiam intelligi aliquid quo formaliter determinetur ad esse simpliciter et absolute. », éd. de Wulf/Pelzer, p. 175.

théologiens portant sur ladite distinction. Les deux auteurs rejettent les mêmes thèses des positions égidiennne et gandéenne, leur opposant pour l'essentiel les mêmes principes et, en vertu de ces principes, retiennent une troisième façon de concevoir les rapports entre l'être et l'essence.

Rejet de l'être d'essence et de l'être d'existence conçus comme des relations à Dieu

De la position d'Henri de Gand, les conceptions de l'être d'essence et de l'être d'existence comme des relations à Dieu sont rejetées par Hervé et Godefroid. À l'idée que l'être d'existence est une relation conférant l'existence à la créature, les deux auteurs répondent que la relation à Dieu suppose le terme de la création et ne peut, par conséquent, être productible de ce terme qui la précède selon l'ordre naturel⁴⁰. Contre l'essence de la créature incluant une relation à Dieu comme à son exemplaire, Hervé fait valoir qu'aucune relation n'entre dans la *ratio* d'étant ou d'essence absolue⁴¹. Si l'on ne trouve pas explicitement chez Godefroid cette réponse à Henri, du moins dans les lieux considérés ici, celle-ci s'inscrit néanmoins dans l'esprit du rejet de l'être d'existence comme productible de la substance composée, la relation étant postérieure à la substance en acte⁴².

Rejet de l'être éternel de l'essence de la créature dans l'intellect divin

Une autre opinion rejetée par Hervé et Godefroid est celle de l'être éternel qu'aurait l'essence de la créature dans l'intellect divin⁴³. Les principes mobilisés contre celle-ci définissent l'ontologie adoptée par Hervé et Godefroid. Le premier principe consiste à opposer strictement l'être en puissance et l'être en acte⁴⁴. L'étant en acte est ce qui existe dans la réalité naturelle,

⁴⁰ Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §217-218 et *Quodl. VII*, q. 8, ad 3, éd. Seńko, p. 276 ; Godefroid de Fontaines, *Quodl. III*, q. 1, éd. de Wulf/Pelzer, pp. 302, 175, trad. König-Pralong, pp. 227, 266 ; *supra*, sections « Arguments contre la conception gandéenne de l'être d'essence », « *Determinatio*, première partie : l'être et l'essence sont-ils identiques dans la créature ? », sous-section « La position de la différence réelle » et section « *Determinatio*, deuxième partie : réponse aux positions adverses » dans la version longue du *Quodl. III*, q. 1.

⁴¹ Cf. Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §122-131 et *Quodl. VII*, q. 8, « Arguments contre la conception gandéenne de l'être d'essence », éd. Seńko, p. 275, *supra*, sections « La définition des termes "essence" et "être" », sous-section « Réfutation de la conception de l'essence gandéenne (§120-142) » et section « Arguments contre la conception gandéenne de l'être d'essence » dans « *Quodlibet VII*, question 8 : L'être et l'essence diffèrent-ils réellement dans les créatures ? ».

⁴² Cf. Godefroid de Fontaines, *Quodl. III*, q. 1, éd. de Wulf/Pelzer, p. 175, traduction *supra*.

⁴³ Cf. Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §121, 159 ; Godefroid de Fontaines, *Quodl. III*, q. 1, éd. de Wulf/Pelzer, pp. 305, 171-174, trad. König-Pralong, pp. 233-234, 259-264.

⁴⁴ Cf. Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §151-152, 155, 190 *sqq.* ; Godefroid de Fontaines, *Quodl. III*, q. 1, éd. de Wulf/Pelzer, p. 305, trad. König-Pralong, pp. 233-234, *supra*, sections « Rejet de l'idée selon laquelle l'être serait un

tandis que l'étant en puissance est ce qui, sans être en acte, peut être en acte dans la réalité naturelle. L'étant en acte et l'étant en puissance s'excluent ainsi mutuellement. L'étant en puissance se dit en référence à l'étant en acte⁴⁵. Il suppose, tout comme l'étant en acte, la non-contradiction des parties de son essence⁴⁶. L'être en puissance de la créature et l'être que la créature possède dans l'intellect divin s'assimilent⁴⁷. En ce sens, l'être en puissance de la créature dans l'intellect divin est un être de raison.

Le second principe est à admettre conjointement avec le premier. Il consiste à affirmer la stricte uniformité modale entre l'être et l'essence, c'est-à-dire que l'être et l'essence se trouvent toujours solidairement en acte dans la réalité naturelle ou en puissance d'être en acte dans la réalité naturelle. En admettant ces deux principes, nulle nécessité de poser un être éternel à l'essence de la créature dans l'intellect divin pour garantir la vérité des jugements portant sur des choses non existantes ou des jugements ayant une prétention de vérité éternelle : l'essence de la créature en puissance dans l'intellect divin suffit comme fondement de ces énoncés⁴⁸.

Rejet de la contingence de la créature garantie par la puissance réceptrice de l'essence au profit de la contingence de la créature conçue comme puissance objective

Deux autres thèses inhérentes à la distinction réelle défendue par Gilles de Rome sont en outre récusées par Hervé de Nédellec et Godefroid de Fontaines, à savoir que la contingence de la créature est garantie par la puissance réceptrice qu'est l'essence de la créature et que l'être, entendu comme l'être universel ou commun, est limité par sa réception dans l'essence de la créature. En vertu du principe de la stricte opposition entre l'être en puissance et l'être en acte et de celui de l'uniformité modale de l'être et de l'essence, la composition d'essence et d'être constitutive de la distinction réelle égidienne est rejetée. On ne saurait admettre un intermédiaire

ajout à l'essence » et « *Determinatio*, seconde partie : la créature peut-elle avoir un être réel quant à l'essence sans qu'elle ait réellement d'être ? » (version brève).

⁴⁵ Cf. Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §143.

⁴⁶ Cf. Godefroid de Fontaines, *Quodl. III*, q. 1, éd. de Wulf/Pelzer, p. 169, trad. König-Pralong, p. 257.

⁴⁷ Pour l'opposition entre l'être réel et l'être de raison dans l'intellect divin, cf. Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §134.

⁴⁸ Pour les principes de stricte opposition entre l'être en acte et l'être en puissance et d'uniformité modale de l'être et de l'essence mobilisés contre une version égidienne ou gandéenne de l'éternité de l'être de l'essence, cf. notamment, chez Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §132 *sqq.*, 154-158, 169, *supra*, section « Objections concernant l'identité réelle entre l'être et l'essence » et, chez Godefroid de Fontaines, *Quodl. III*, q. 1, éd. de Wulf/Pelzer, pp. 305, 166, 168-169, trad. König-Pralong, pp. 233-234, 251-253, 255-256, *supra*, sections « *Determinatio*, seconde partie : la créature peut-elle avoir un être réel quant à l'essence sans qu'elle ait réellement l'être ? », « Solution des arguments » et « L'identité de signification d'"étant", "entité", "essence" et "être" ».

entre la puissance et l'acte tel l'essence de la distinction réelle égidienne, conçue comme composé formellement en acte, mais qui serait en puissance au regard de l'acte d'être⁴⁹.

Par ailleurs, Hervé et Godefroid défendent tous deux que la contingence de la création est garantie par la puissance objective de la créature, sans avoir à poser la puissance subjective de l'essence de la créature. La contingence de la créature ne nécessite de fait que la puissance active d'un agent apte à produire la créature en acte⁵⁰. Elle n'est pas alors conçue comme une limitation intrinsèque à la substance en acte, laquelle limitation marquerait le caractère imparfait de la créature en comparaison avec la perfection divine, mais est plutôt pensée en termes de possibilité d'être de la créature, qui ne peut être produite dans l'être par les seuls principes de son essence⁵¹.

Composition formelle de la créature et analogie de l'être

Un argument d'Hervé visant à montrer que l'être n'est pas à concevoir comme quelque chose d'extérieur aux déterminations formelles de la créature montre que la composition de l'étant substantiel ne nécessite rien en dehors des principes de la substance et de ses accidents⁵². La composition des déterminations formelles de la créature permet en outre de marquer la différence entre la simplicité de l'être divin et l'être participé de la créature⁵³, ce à quoi fait écho l'analogie de l'être défendue par les deux théologiens⁵⁴. L'analogie de l'être se comprend selon la participation

⁴⁹ Cf. Hervé de Nédellec, *Quodlibet VII*, q. 8, ad 5 (éd. Seńko, p. 279), *De esse* (§149-153, 171 [cité *infra*], 173-178) et *Quodlibet VII*, q. 8, co., 1^a, au premier argument contre la première position et dans les réponses aux arguments 1 et 4 ; Godefroid de Fontaines, *Quodl. III*, q. 1, éd. de Wulf/Pelzer, pp. 304, 167-168, trad. König-Pralong, pp. 231-232, 254-255.

⁵⁰ Cf. Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §171-178, 205 ; Godefroid de Fontaines, *Quodl. III*, q. 1, éd. de Wulf/Pelzer, pp. 305, 167, 169 *sqq.*, trad. König-Pralong, pp. 233-234, 253-254, 257 *sqq.*

⁵¹ Cf. Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §151-153 ; Godefroid de Fontaines, *Quodl. III*, q. 1, éd. de Wulf/Pelzer, pp. 166-171, trad. König-Pralong, pp. 253-259.

⁵² Cf. Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §149-150, *Quodl. VII*, q. 8, ad 3, éd. Seńko, p. 274, *supra*, section « La position hervéenne sur les rapports entre l'être et l'essence », sous-section « Rejet de l'idée selon laquelle l'être serait un ajout à l'essence » et dans « *Quodlibet VII*, question 8 : L'être et l'essence diffèrent-ils réellement dans les créatures ? », section « *Determinatio*, première position : la différence réelle absolue », sous-section « Arguments contre la différence réelle ».

⁵³ Cf. Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §165, 208-209. Je reviendrai sur ce point, *infra*, section « Défense de la simplicité divine : l'identité, en Dieu, du concret et de l'abstrait ».

⁵⁴ Cf. Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §183, 210, *Quodl. VII*, q. 8, ad 3, éd. Seńko, p. 278, *supra*, sections « Retour sur le *Quodlibet I*, q. 9 : « La créature s'identifie-t-elle à son être ? » », « Retour sur le *Quodlibet X*, q. 7 : « Peut-on garantir la création en posant l'identité réelle de l'essence et de l'être de la créature ? » » et « *Determinatio*, première position : la différence réelle absolue », sous-section « Arguments en faveur de la différence réelle » ; Godefroid de Fontaines, *Quodl. III*, q. 1, éd. de Wulf/Pelzer, pp. 303, 161 *sqq.*, trad. König-Pralong, pp. 228-229, 246 *sqq.*, *supra*,

de l'antérieur par le postérieur, selon que quelque chose de moins parfait possède de façon défective ce qui est possédé de façon plus parfaite par un autre. L'être est ainsi possédé de façon plus parfaite par Dieu que par la créature. Il en va de même pour la substance qui possède selon un mode plus parfait l'être en comparaison à un accident qui inhère en elle, dépendant ainsi de l'être en acte de la substance pour lui-même être en acte⁵⁵. La réduction de l'être aux déterminations formelles de l'être substantiel, de pair avec l'adoption de l'analogie de l'être appuient l'ontologie préalablement dégagée des textes hervéens et godefroidiens examinés : « être » signifie au sens absolu « être en acte » et « être en acte de façon déterminée »⁵⁶. Seules les entités substantielles en acte dans la réalité naturelle existent ainsi de façon absolue et rien n'existe qui ne soit une détermination formelle de la substance.

Signification de la différence selon le mode de signifier

La mise au jour de ces principes ontologiques permet de cerner de façon plus précise la formulation positive de la position retenue par Hervé et Godefroid. Les deux théologiens affirment que les termes relatifs à l'étant, « étant », « essence », « être », etc. signifient une même chose, ne différant que selon la façon dont ils signifient cette chose, soit comme nom concret, comme nom abstrait ou comme verbe⁵⁷. Les termes ontologiques, affirme Godefroid, n'ont pas d'unité conceptuelle, mais se prédisent de tout ce qui se trouve dans la réalité naturelle ou en puissance d'être dans la réalité naturelle, puisque rien, dans la réalité naturelle, n'est extérieur à l'étant⁵⁸. Cette même chose qui est signifiée par les différents termes ontologiques n'est ainsi rien d'autre que l'étant qu'on aborde de différentes façons, à savoir par l'essence qu'il possède (nom abstrait), par la chose même qui possède cette essence et possiblement d'autres déterminations accidentelles (nom concret) et par la possession même de l'essence qui s'exprime dans la signification selon le mode verbal. Les analogies de la course, de la lumière, etc., mises de l'avant

sections « Principes généraux de la réponse de Godefroid de Fontaines » et « L'analogie de l'être, au plan sémantique comme au plan ontologique ».

⁵⁵ Cf. Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §210, 233 *sqq.*

⁵⁶ Cf. Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §143 ; Godefroid de Fontaines, *Quodl. III*, q. 1, éd. de Wulf/Pelzer, pp. 160-161, 168-169, trad. König-Pralong, pp. 244-245, 255-256.

⁵⁷ Cf. Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §143-146, 163 *sqq.*, cf. *supra*, pour le *De esse*, « Objections concernant l'identité réelle entre l'être et l'essence » et pour le *Quodl. VII*, q. 8, co, III^a, « La créature n'est pas son être » ; Godefroid de Fontaines, *Quodl. III*, q. 1, éd. de Wulf/Pelzer, pp. 164-165, trad. König-Pralong, pp. 249-251, *supra*, section « L'identité de signification d'"étant", "entité", "essence" et "être" ».

⁵⁸ Cf. Godefroid de Fontaines, *Quodl. III*, q. 1, éd. de Wulf/Pelzer, pp. 161-162, trad. König-Pralong, pp. 246-247. Il est, affirme Hervé, un commun analogue, au sens de l'analogie de l'être précisée précédemment (*De esse*, éd. de Rijk, §143).

par les deux auteurs, visent à illustrer les rapports entre abstrait, concret, mode verbal et mode nominal⁵⁹.

Rejet de l'opinion de l'être infini limité par l'essence de la créature

À partir de ces considérations, on comprend plus aisément les motifs du rejet de l'opinion égidienne selon laquelle l'être, conçu comme illimité, serait circonscrit à l'occasion de sa réception dans l'essence dans la créature : dans la perspective d'Hervé et de Godefroid, l'être n'est pas un principe commun qui serait limité par la forme qu'est l'essence de la créature, mais « être » ne signifie que l'actualité effective de la détermination formelle de l'étant. « Être » est un terme commun analogue, se prédisquant selon le plus ou moins selon que ce dont on le prédique se trouve formellement plus ou moins parfait⁶⁰.

Défense de la simplicité divine : l'identité, en Dieu, du concret et de l'abstrait

Dans le cadre de cette ontologie, la simplicité divine s'entend pour Hervé comme l'identité entre l'abstrait et le concret. Alors que la créature ne s'identifie pas avec l'essence qu'elle possède puisqu'il se trouve en elle d'autres déterminations formelles outre cette essence, Dieu, en qui ne se trouve aucune composition de différentes essences, se trouve non pas à posséder son essence comme un concret possède l'abstrait, mais à être son essence de sorte qu'en Dieu le concret et l'abstrait sont indistincts. Ces éléments sont explicites chez Hervé et font écho aux principes admis par Godefroid⁶¹.

Conclusion

Ces observations attestent la filiation qu'Allen (1958) et Gilson (1955) annonçaient entre les positions de Godefroid de Fontaines et d'Hervé de Nédellec sur les rapports de l'être et de l'essence dans la créature. Tel que le présentait Allen, il s'agit d'une ontologie qui (4) se réduit aux déterminations formelles de la créature, selon laquelle sont fermement rejetées à la fois la

⁵⁹ Cf. Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §144, 146, 148, 165, *Quodl. VII*, q. 8, co, III^a, éd. Seńko, pp. 276-277 ; Godefroid de Fontaines, *Quodl. III*, q. 1, éd. de Wulf/Pelzer, pp. 303-304, trad. König-Pralong, pp. 230-231, *supra*, « Position godefréenne sur les rapports de l'être et de l'essence » (version brève).

⁶⁰ Cf. Godefroid de Fontaines, *Quodl. III*, q. 1, éd. de Wulf/Pelzer, p. 303, trad. König-Pralong, pp. 228-229.

⁶¹ Cf. Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §165, 168, *Quodl. VII*, q. 8, co, III^a, éd. Seńko, pp. 276-277, *supra*, pour le *De esse*, section « Objections concernant l'identité réelle entre l'être et l'essence » et pour le *Quodl. VII*, q. 8, co, III^a, « La créature n'est pas son être » ; Godefroid de Fontaines, *Quodl. III*, q. 1, éd. de Wulf/Pelzer, pp. 306, trad. König-Pralong, pp. 235, *supra*, « Solution des arguments » (version brève).

distinction réelle entre l'être et l'essence et les différents éléments constitutifs de la distinction intentionnelle d'Henri de Gand pour retenir (5) une approche grammaticale de la distinction⁶². Le présent exposé de la position godefréenne et sa comparaison avec la position hervéenne mettent par ailleurs en lumière les principes sous-jacents à la distinction entre l'être et l'essence retenue par Godefroid, lesquels correspondent aux principes dégagés de la position hervéenne : (2) la claire opposition entre l'être en puissance et l'être en acte et (3) l'uniformité modale de l'essence et de l'être, qui supposent elles-mêmes (1) la primauté ontologique du singulier extramental. Dans la version longue de son *Quodlibet III*, question 1, Godefroid en vient à identifier les deux positions adverses en raison de l'idée de composition entre l'être et l'essence qu'elles sous-tendent et à rejeter celles-ci en leur opposant l'idée selon laquelle la créature n'est pas une puissance impliquant la réception de l'être par l'essence, mais une puissance objective. Ce traitement conjoint des positions égidiennne et gandéenne a été repris par Hervé comme cela est manifeste dans la *determinatio* de son *De esse et essentia*. Godefroid et Hervé, à sa suite, en rejettent l'idée de (8) l'être conçu comme un ajout à l'essence et les thèses qui lui sont corrélatives, tant selon la forme que prennent ces idées chez Henri de Gand que chez Gilles de Rome. Godefroid et Hervé sont par ailleurs d'un même avis quant à la conception de (7) « être » comme un terme commun analogue et partagent en outre l'idée que la substance séparée se distingue de Dieu en vertu de la moindre perfection qu'elle présente.

Allen et Gilson identifiaient encore Siger de Brabant comme source de la distinction selon le mode de signifier retenue par Hervé de Nédellec. Nous verrons la mesure selon laquelle cette affirmation se vérifie au prochain chapitre.

⁶² La numérotation réfère à la liste des éléments constitutifs de la distinction hervéenne présentée dans la conclusion du chapitre 3.

Chapitre 5 – Le fond doctrinal sigérien

Au chapitre 3 ont été précisés les principes ontologiques que suppose la distinction entre l'être et l'essence chez Hervé de Nédellec. La stricte opposition entre l'étant en puissance et l'étant en acte, l'uniformité modale entre l'essence et l'être, l'idée qu'« être » et « essence » ne se distinguent que dans la mesure où ils signifient différemment l'étant ainsi que la prédication de l'être selon l'antérieur et le postérieur caractérisent principalement la distinction entre l'être et l'essence défendue par Hervé de Nédellec et distinguent celle-ci des positions d'Henri de Gand et de Gilles de Rome qu'Hervé discute et réfute dans le cadre des textes qu'il consacre à la question. Nous avons par ailleurs vu, au chapitre 4, que ces mêmes éléments se trouvent chez Godefroid de Fontaines dans la question où il traite de la distinction entre l'être et l'essence et que le maître séculier mobilise essentiellement les mêmes arguments qu'Hervé contre les mêmes positions rejetées, notamment la distinction entre la puissance subjective et la puissance objective qui vise à montrer que la contingence de la créature ne nécessite que la causalité efficiente de Dieu, contre Henri et Gilles qui, de différentes façons, posent un être de l'essence avant qu'elle ait l'être dans l'étant et conçoivent l'être comme un ajout à l'essence de la créature. Allen (1958) évoquait, sans la documenter, cette influence de Godefroid de Fontaines au regard de la distinction entre l'être et l'essence d'Hervé de Nédellec. Il faisait aussi le rapprochement entre la position hervéenne et celle de Siger de Brabant, en citant le passage où l'on trouve énoncée, chez l'artien, la distinction en termes de modes de signifier. La position des trois maîtres était par ailleurs associée à Averroès pour cette raison qu'elle ne fait intervenir que des éléments relatifs à l'ordre essentiel (essence, forme, matière et accidents), par opposition à la position attribuée à Thomas d'Aquin qui admettrait dans l'étant, outre les déterminations d'ordre essentiel, l'être, une détermination d'ordre existentiel, irréductible à l'ordre essentiel. Ce chapitre vise à vérifier la communauté doctrinale entre Siger de Brabant et les contradicteurs d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la question de la distinction entre l'être et l'essence. La filiation de Siger à Godefroid et à Hervé semble a priori aller de soi, la distinction s'énonçant chez l'artien dans les termes distinctifs de modes de signifier. Mais outre une terminologie similaire, trouve-t-on les mêmes principes au fondement de la différence entre l'être et l'essence chez Siger de Brabant que l'on

trouve chez Godefroid et Hervé ? Concernant la position même de Siger de Brabant, on doit d'abord demander si elle aurait évolué entre ses *Questions sur la Métaphysique* (c. 1273) et ses *Questions sur le Livre des causes* (c. 1275), comme le suggèrent Piché (1999), Maurer (1983), Marlasca (1972) et Gilson (2000 [1948]) : abandonnant une distinction selon les modes de signifier adoptée dans le premier opus, Siger se serait rallié à la distinction défendue par Thomas d'Aquin. Afin de clarifier la position de Siger sur la distinction entre l'être et l'essence et dans le but de la comparer à celle d'Hervé et de Godefroid, je cernerai, dans un premier temps, les éléments saillants de la question 7 de l'introduction des *Questions sur la Métaphysique* : « L'être est-il un ajout à l'essence des étants causés ? »¹, principal lieu où l'artien traite de la distinction. À la lumière de la caractérisation de cette première position de Siger, nous serons plus à même d'apprécier les divergences relevées dans les *Questions sur le Livre des causes* et de déterminer la mesure selon laquelle la position de Siger peut être assimilée à celle d'Hervé et de Godefroid.

La distinction entre l'être et l'essence chez Siger de Brabant

État des lieux quant à l'extrait des Questions sur la Métaphysique

La distinction entre l'être et l'essence se trouve principalement discutée chez Siger de Brabant dans l'introduction de ses *Questions sur la Métaphysique*, à la question 7 : « L'étant ou l'être dans les choses causées appartient-il à l'essence des causés ou s'il est un ajout à l'essence de ceux-ci ? »² pour ce qui est des manuscrits Cambridge, *Peterhouse 152* (C)³ et Munich, *Staatsbibliothek, Clm 9559*, fol. 93r-118v (M)⁴ et à la question 2 pour ce qui est du manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, *lat. 16297*, fol. 81r-87v (P)⁵. Un quatrième manuscrit présente des extraits des *Questions sur la Métaphysique* de Siger (ms. Vienne, Nationalbibliothek, lat. 2330, fol. 99r-106v), mais exclut notamment l'introduction des *Questions* dans laquelle on trouve la question à

¹ Selon l'intitulé de la question dans le ms. C, dans l'édition Maurer : « Utrum esse sit additum essentiae entium causatorum », p. 30.

² Selon le libellé annoncé en M : « utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum, vel sit aliquid additum essentiae illorum » (éd. Dunphy, p. 41, ll. 9-11).

³ <Siger de Brabant>, *Quaestiones super II-VII Metaphysicae*, fol. 51ra-103vb, attribué à Siger de Brabant par Maurer en 1950 et édité par ce dernier en 1983.

⁴ Manuscrit attribué à Siger de Brabant par Grabmann en 1924, édité par Graiff en 1948, édition revue et améliorée par Dunphy en 1981.

⁵ Le manuscrit fut attribué à Siger de Brabant par Duin en 1939 (Maurer, 1956b, p. 53) et édité par Graiff en 1948 ; l'édition a été revue et améliorée par Maurer en 1983.

l'examen⁶. C, M et V sont des *reportationes*, vraisemblablement d'un cours que Siger de Brabant aurait donné après 1271, puisqu'est utilisée la traduction de la *Métaphysique* d'Aristote de Guillaume de Moerbeke mise en circulation à Paris en 1271 et connu l'*Exposé de la Métaphysique* de Thomas d'Aquin daté de 1270—1272⁷, mais au plus tard en 1275—1276, dernière année académique complète de l'enseignement parisien de Siger. C et M seraient, selon Maurer, différentes *reportationes* d'un même cours, tandis que V serait possiblement une *reportatio* d'un cours plus tardif⁸, mais toujours situé dans l'intervalle 1272—1276. P se présente comme un abrégé de réponses magistrales et de quelques solutions des arguments initiaux de certaines questions retrouvées en C, M et V. Il est le fait de Godefroid de Fontaines⁹. Wielockx (1994) propose que P constitue avec les notes marginales du *Commentaire de la Métaphysique* anonyme du ms. Paris, Bibliothèque nationale, lat. 16297, fol. 73va-76ra (désigné comme « G » par Wielockx) un seul abrégé des *Questions sur la Métaphysique* de Siger de Brabant. Godefroid de Fontaines aurait noté, dans les marges de G, les passages des *Questions sur la Métaphysique* de Siger de Brabant vis-à-vis des éléments correspondants de G, mais aurait consigné par écrit, quelques folios plus loin, les éléments des *Questions sur la Métaphysique* de Siger de Brabant qui ne se rapporteraient pas à des lieux du *Commentaire anonyme sur la Métaphysique*. De fait, on ne trouve pas de doublons entre les notes marginales de G et P, mais des passages des *Questions sur la Métaphysique* omis en P se trouvent en marge de G et des passages des *Questions sur la Métaphysique* qui n'ont pas été notés en marge de G ont été consignés en P. Wielockx (1994, p. 256) suggère en outre que G pourrait être le fait de Siger de Brabant : Godefroid de Fontaines aurait ainsi mis en vis-à-vis les passages des *Questions sur la Métaphysique* de Siger qui correspondent aux éléments discutés dans le *Commentaire sur la Métaphysique* du même auteur. Même si G s'avérait être de Siger, selon ce que propose Wielockx, celui-ci n'a pas à être considéré ici, toujours selon ce que propose Wielockx, puisqu'aucun passage ne correspond dans G à la question de la distinction entre l'être et l'essence, la question « L'étant est-il un ajout à l'essence des étants causés ? » se trouvant en P

⁶ Pour les livres de la *Métaphysique* d'Aristote couverts par les manuscrits, cf. l'avant-propos de l'édition Dunphy (1981), pp. 5-7 et de façon plus détaillée, l'éd. Dunphy, pp. 9 à 18 pour les manuscrits M et V et l'éd. Maurer, pp. 7-12 pour les manuscrits C et P. Pour une concordance entre la numérotation des questions de C et de P, cf. Wielockx (1994, p. 254).

⁷ Cf. Torrell (2002 [1993], p. 502).

⁸ Cf. Maurer (1983, pp. 14-15). Dunphy (1981, pp. 20-25) pense que C, M et V pourraient être des *reportationes* de différents cours.

⁹ Cf. Mandonnet (1908, p. 136) observe que les notes marginales de tous les manuscrits légués à la Sorbonne par Godefroid de Fontaines sont de la même main que celle de P, signalé par Maurer (1983, p. 10, n. 17).

et non en notes marginales de G. De même, puisqu'elles forment avec P un tout et que la question qui nous intéresse ici figure en P, les notes marginales de G n'ont pas à être prises en compte dans le présent examen.

Pour récapituler, il y a, à ce jour, trois versions connues du texte dans lequel Siger de Brabant traite principalement de la distinction entre l'être et l'essence : C, M et P. Les deux premières sont pour ainsi dire des versions intégrales¹⁰, tandis que P est un abrégé : on trouve résumés en P les différents moments de la réponse magistrale, ainsi que les solutions aux arguments 1, 2 et 7. Les arguments initiaux, les arguments en sens contraire et les solutions aux sept autres arguments initiaux font défaut à cette dernière version.

Deux études présentent, en outre, le contenu doctrinal de ces textes. Dans un article de 1946, Maurer proposait une nouvelle transcription de la question 7 de l'introduction des *Questions métaphysiques* de Siger de Brabant dans M (Grabmann avait produit une édition de ce texte en 1924), une première transcription du même lieu en P et un exposé doctrinal de l'extrait¹¹. Il va sans dire cette étude ne tient pas compte de C, qui fut attribué à Siger en 1948. Maurer y décrit cependant de façon précise la réponse magistrale qu'on trouve en M et P, en expose les sources avicenniennes et averroïennes, discute l'usage que Siger fait de celles-ci dans le corps de la question et dégage les éléments fondamentaux de la distinction sigérienne de l'être et de l'essence. Il conclut à une claire communauté doctrinale entre Averroès et Siger, refusant tous deux de concevoir l'être comme un ajout accidentel à l'essence de la façon dont cela se présente chez Avicenne et chez Albert le Grand qui suit Avicenne sur ce point. Le problème est ici, pointe Maurer, de rendre compte de la façon dont « être » se prédique d'une chose, alors qu'Aristote nie que l'être est un genre, mais qu'il affirme par ailleurs qu'« être » est une notion commune¹². Alors qu'Avicenne et Albert le Grand refusent de considérer l'être comme un genre, Averroès et Siger de Brabant l'affirmeraient d'une certaine façon, avance le médiéviste. Maurer soutient qu'Averroès distingue deux types de genre, soit celui selon lequel la prédication est univoque et un autre selon lequel la prédication se fait selon l'antérieur et le postérieur (*prior et posterius*). Alors que pour Avicenne l'être se conçoit non comme un terme univoque ou équivoque, mais comme concomitant à la substance des choses sans pourtant signifier l'essence de celles-ci, Averroès et Siger

¹⁰ La solution de l'argument 9 fait cependant défaut à M et certaines sections sont plus développées tantôt dans M, tantôt dans C.

¹¹ Il s'agit en P de la question 2.

¹² Cf. Aristote, *Métaphysique*, III, 3 (998 b 22) et IV, 2 (1003 b 15).

affirment qu'« être » se prédique selon l'antérieur et le postérieur et que l'être *appartient* à l'essence des choses. L'être ne saurait ainsi, selon ces derniers, être un ajout à l'essence. « Être » se prédiquerait donc selon le plus ou le moins, en fonction de la proximité de la chose causée par rapport au Principe premier qui est acte pur. « Être » au sens extramental est ainsi, pour Averroès et Siger, prédiqué *de façon essentielle*, selon la formulation de Maurer. Le médiéviste estime que Siger emploie les termes « être (*esse*) » et « étant (*ens*) » de façon synonyme et note que ces termes sont imposés à partir de l'acte d'être. « Étant » et « chose (*res*) » ne sont pas synonymes, mais ne sont pas pour autant des concepts différents : ils signifient le même concept (*intentio*) et la même essence. Leur différence réside dans les différentes façons selon lesquelles l'esprit appréhende l'essence, l'un à la manière d'un acte, l'autre à la manière d'un *habitus*¹³, ce qui se traduit par différents modes de signifier un même concept et une même essence. Selon la lecture de Maurer, Siger identifie l'être à l'essence en affirmant que l'être est une disposition essentielle de l'essence, réellement identique à l'être. Il réduit l'être à l'ordre substantiel, refusant de le concevoir comme quelque chose d'extérieur à l'essence, à la forme, à la matière ou, il va sans dire, à l'accident. L'artien garantit la distinction entre Dieu et les substances immatérielles non pas par l'identité entre l'être et l'essence de Dieu et la composition entre l'être et l'essence des substances immatérielles des tenants de la distinction réelle, mais en vertu de la différente actualité que chaque chose présente, Dieu présentant le plus d'actualité.

Une traduction française de C et un exposé doctrinal de la question ont par ailleurs été réalisés par Secretan (2007). La chercheuse ignore malheureusement M et P, ne se fiant qu'à C pour restituer la pensée du maître artien. Or, bien que l'origine commune de C, M et P soit manifeste, les différences entre les versions sont par endroit notables et ne sont pas sans incidence quant à l'interprétation de la doctrine attribuée à Siger. C associe notamment à plusieurs reprises l'essence et la puissance (ou le mode de la puissance) ainsi que l'être et l'acte ou (le mode de l'acte)¹⁴, ce qu'on ne trouve pas dans M et P, mais qui conduit Secretan (p. 333) à attribuer à Siger l'idée que « chose » et « étant » se distinguent selon le mode de la puissance et le mode de l'acte. Il n'est pas, a priori, impossible d'interpréter la position de Siger en incluant des considérations propres à C comme le fait Secretan qui présente la distinction sigérienne entre l'être et l'essence comme une « distinction entre le mode de l'acte et le mode de la puissance,

¹³ Maurer traduit « *habitus* » par « habit ».

¹⁴ Dans la troisième partie de la réponse magistrale et dans les solutions des deuxième et cinquième arguments initiaux. À la solution au sixième argument initial, c'est la différence entre ce qui est (*quod est*) et l'être qui est assimilée à la différence entre le mode de l'acte et le mode de la puissance.

ces modes, affirme-t-elle, ne représentant rien d'autre que des nuances grammaticales » (p. 334), mais cela requerrait des explications additionnelles afin d'arrimer les éléments propres de C aux autres éléments de la position de Siger. Je propose ici un exposé doctrinal signalant les différences entre les trois versions, dans le but d'évaluer ce qu'on peut véritablement restituer de la position de Siger sur cette question.

Exposé de la question : « L'être est-il un ajout à l'essence des étants causés ? »

La question s'ouvre sur dix arguments initiaux à l'effet que l'être est un ajout à l'essence des étants causés pour C ou que l'étant ou l'être dans les choses causées n'appartient pas à l'essence des causés pour ce qui est de M. Les arguments des deux versions présentent des similitudes thématiques et suivent un même ordre de présentation :

- 1) *L'analogie entre vivre et être.* Le premier argument pose une analogie entre vivre et être. Comme vivre est un ajout accidentel à l'essence de la chose (M dit une « disposition accidentelle »), on conclut qu'il en va de même pour être. Les deux versions réfèrent explicitement au deuxième livre du *De anima* d'Aristote (413a 23)¹⁵.
- 2) *L'identification entre essence et puissance et être et acte.* Le deuxième argument initial conclut à la distinction entre l'essence et l'être en procédant par l'identification entre l'essence et la puissance et entre l'être et l'acte.
- 3) *L'être n'est pas par soi (ou une disposition essentielle) dans les étants causés.* Le troisième argument initial met de l'avant que ce dont l'être relève de l'essence est par soi. On réfère ici implicitement au Premier principe. Dans les étants causés, en revanche, l'être n'est pas *par soi*, mais par d'autres. M exprime la différence entre être par soi et être par les autres en termes de disposition essentielle et de disposition accidentelle. Contrairement à la disposition essentielle, la disposition accidentelle est un ajout à l'essence de la chose. L'être, n'appartenant pas à l'essence des étants causés, est ainsi considéré comme une disposition accidentelle.
- 4) *« Étant » et « chose » sont des intentions ou rationes différentes.* Le quatrième argument fait valoir qu'« étant » et « chose » sont des intentions différentes et signifient différentes choses. C ajoute que cela ne serait pas le cas si la chose était étant par son essence. M précise que

¹⁵ L'essentiel des références aux sources signalées sont reprises de Maurer (1946), de l'édition Dunphy et de l'édition Maurer.

« chose » est imposée à partir de la quiddité des choses communes et que la *ratio* d'« étant » diffère de la *ratio* de « chose ». L'argument est repris d'Avicenne¹⁶.

- 5) « *Essence* » et « *être* » cernent la même quiddité. Le cinquième argument initial est tiré d'Avicenne, au même endroit. Deux termes qui signifient une même intention ne correspondraient pas, selon ce qu'il dit, à une même quiddité. Or l'être correspond à la quiddité de la chose, celle-ci ne pouvant être dite ne pas être, si on prend « chose » au sens strict. Cela constituerait une preuve que *chose* et *étant* sont des intentions différentes. M rapporte que l'idée qu'une chose n'est pas une chose si elle n'existe pas se trouve aussi chez Aristote, au quatrième livre de la *Métaphysique*¹⁷.
- 6) *La différence boécienne entre ce qui est et ce par quoi c'est dans tout autre que le Premier.* Le sixième argument initial présente la différence boécienne entre *ce qui est (quod est)* et le *ce par quoi c'est (quo est)*¹⁸. Le *ce par quoi* une chose est premièrement est l'être. Or dans toute autre chose que le Premier l'être ne se trouve pas par soi, mais on trouve une différence entre ce qui est et l'être. M précise que l'un, à savoir l'être, est donc nécessairement l'accident de l'autre.
- 7) *La composition des substances séparées.* Dans toute chose autre que le Premier, lit-on au septième argument initial, se trouve une composition, puisque fait défaut à ces choses la simplicité du Premier¹⁹. Alors qu'on trouve une composition de matière et de formes dans les substances matérielles, la composition des substances séparées, qui sont dépourvues de matière, ne peut être le fait que de la composition de l'essence et de l'être.
- 8) *L'absence de vaine répétition.* Le huitième argument initial consiste à dire que si la chose était par son essence et que « chose » et « étant » signifiaient une même intention, une affirmation telle « la chose étant court » serait une vaine répétition.
- 9) *La participation du Premier.* Le neuvième argument initial fait valoir que seul le Premier est l'être même et est par soi, alors que les autres étants sont par participation du Premier. De la différence entre ce qui est participé et ce qui participe est inférée la différence entre l'être et l'essence.

¹⁶ C et M renvoient tous deux au deuxième livre de la *Métaphysique* d'Avicenne (traité 1, chapitre 5, éd. Van Riet, p. 34). M renvoie par ailleurs au deuxième livre du *De Caelo et mundo*.

¹⁷ Cf. Aristote, *Métaphysique*, IV, 2 (1003 b 6-10).

¹⁸ Cf. Boèce, *De hebdomadibus* (PL 1311 BC).

¹⁹ L'argument n'est pas attribué à Boèce, mais provient du même lieu que le sixième argument initial. On le retrouve encore dans le *Trinitate* du même auteur, c. 2 (PL 64, 1250 C).

10) *La simplicité de l'être du Premier*. Le dixième et dernier argument initial fait valoir que l'être qui est seulement être est simple, alors que cet être se trouve multiplié (C) ou différencié (M) par quelque chose qui diffère de l'être dans tous les autres étants que le Premier. Cela attesterait que l'essence et l'être se trouvent, en ceux-ci, différer.

C et M présentent ensuite quatre arguments allant en sens contraire des arguments initiaux :

Sed contra 1) L'interprétation accidentelle ou essentielle d'« est ». Le premier argument en sens contraire reprend la distinction qu'Averroès pose dans l'interprétation d'« est » dans l'affirmation « homo est »²⁰. Dans un sens, le « est » peut être entendu comme un acte de prédication : il s'agit d'un être diminué ou dans l'intellect seulement, ce qui est d'ordre accidentel. L'acte de prédication est le fait de l'âme et celui-ci est un être accidentel, diminué, par opposition à l'être réel, absolu de la réalité extramentale. Dans un autre sens, le « est » pose l'existence absolue hors de l'âme et se rapporte au genre, sous-entendu parce que quelque chose de réellement existant est posé et que celui-ci tombe réellement dans une catégorie par cette existence absolue dans la réalité extramentale. Or l'être dont il est question dans le cadre du présent extrait n'est pas de l'ordre de la prédication, mais concerne l'être absolu extramental des étants. Celui-ci ne saurait par conséquent être réduit à l'être d'ordre accidentel, qui est, selon ce qui est présenté ici, de l'ordre de la prédication. C ajoute que l'être est ainsi essentiel à l'être humain, comme il est essentiel à tous les autres étants causés pour cette raison sous-entendue qu'ils ont une existence extramentale. C se réclame du livre des *Topiques* pour ce qui est d'affirmer que ce qui se rapporte au genre se prédique de façon essentielle du sujet²¹, ce qui est appliqué à l'être dans le présent argument.

Sed contra 2) La vaine répétition. Le second argument en sens contraire est repris d'Aristote qui affirme qu'il y a vaine répétition lorsqu'on dit « être humain (*homo*) » et l'« étant être humain (*ens homo*) », car ces termes signifient une même chose²².

Sed contra 3) La substance est un étant, mais non selon l'accident. Le troisième *sed contra* reprend la caractérisation de la substance d'Aristote comme de l'étant non selon l'accident. C l'attribue explicitement à Aristote²³, tandis qu'M ajoute que, comme l'être est imposé par l'acte

²⁰ Cf. Averroès, *Metaphysica*, livre V, commentaire 14 (fol. 117-118 F-H).

²¹ Cf. Aristote, *Topiques*, I, 5 (102 a 32).

²² Cf. Aristote, *Métaphysique*, IV, 2 (1003 b 25-30).

²³ Cf. Aristote, *Métaphysique*, IV, 2 (1003 b 32).

d'être, « être » ne signifie pas quelque chose qui ne relève pas de l'essence de la chose. Autrement dit, l'être appartient d'office à la substance : être une substance est précisément être par soi et non être dans un autre, comme c'est le cas pour l'accident. Comme la substance ne va jamais sans l'être, l'être doit, par conséquent, se rapporter à l'essence de la substance.

Sed contra 4) *L'impossible régression à l'infini de l'être entendu comme ajout*. Le quatrième et dernier argument en sens contraire est repris d'Averroès²⁴. La chose est soit étant par essence, soit par un ajout à son essence. Si elle est par un ajout à son essence, on doit encore demander si cet ajout est un étant par essence ou par un ajout à son essence. Si l'on refuse que l'étant est par son essence, on doit, par conséquent, poser une impossible régression à l'infini.

Suit la réponse magistrale, que l'on trouve en C, M et P. Siger présente et réfute deux positions adverses à la sienne avant de présenter sa position propre.

La première position est attribuée à Albert le Grand par C et M²⁵. C l'attribue par ailleurs à Avicenne²⁶. La chose n'est pas étant par son essence, mais par l'être qui est une disposition ajoutée à l'essence. « Chose » et « étant » sont ainsi des intentions différentes, parce qu'ils désignent respectivement l'essence et un ajout à l'essence. L'argument avancé à cet effet, que M affirme être repris du *Livre des causes*, est que la chose est ce qu'elle est par son essence, mais n'a pas l'être par soi (i.e. par son essence) ; elle doit donc avoir l'être par un autre. De fait, si les étants causés étaient étants par leur essence, ils auraient l'être par soi²⁷. Or cela n'est pas le cas, cette modalité d'être ne se trouvant que chez le Premier.

Cette position est rejetée en raison du manque de pertinence de la distinction posée entre ce qui est par soi et ce qui est par un autre au regard de la présente question. De fait, comme tout est effet du Premier chez les étants causés, il ne convient pas de distinguer l'essence et l'être selon que l'essence de la chose serait par soi et l'être de celle-ci ne serait pas par soi, mais par un autre. C et M précisent que la position rejetée repose sur une équivoque : « par » peut signifier la causalité formelle ou la causalité efficiente²⁸. Cette clarification conduit à poser un argument

²⁴ Cf. Averroès, *Metaphysica*, livre IV, commentaire 3 (fol. 67 G).

²⁵ Cf. Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, I, 1, 8 (éd. Borgnet, X, p. 377).

²⁶ Cf. Avicenne, *Metaphysica*, tr. I, c. 5, pp. 34-40.

²⁷ C attribue ce dernier argument à Avicenne. M insère ce deuxième argument dans la réfutation de cette première position, éd. Dunphy, p. 44, ll. 93-95.

²⁸ Pour l'idée selon laquelle la cause se dit de différentes façons, M renvoie à Aristote, *Métaphysique*, V, 2 (1013 b 4-5).

positif contre cette position : quelque chose peut très bien être par soi formellement²⁹, mais être par un autre, en entendant ce dernier « par » au sens de la causalité efficiente. On sous-entend ici que nul ajout n'est nécessaire une fois admise la causalité efficiente puisque celle-ci suffit à rendre compte de l'existence de l'étant causé. C signale que le troisième argument initial, par lequel on faisait valoir que l'être n'est pas par soi dans les étants causés, est résolu par ces considérations.

M annonce ensuite une autre opinion, qui s'identifie à celle déjà présentée, à savoir que les *rationes* d'étant et de chose sont des intentions différentes, selon une interprétation d'Avicenne. Il s'agirait, selon Maurer (1946, p. 76), de la position de Guillaume d'Auvergne³⁰. Elle est rejetée dans M pour cette raison qu'Aristote semble affirmer le contraire. Cette position n'est pas rapportée par P. C l'introduit en signalant que le désaccord entre Avicenne et Aristote aurait suscité ce que cette *reportatio* présente comme une deuxième position. C et M qualifient cette nouvelle position, la troisième selon M, de voie médiane³¹. Elle est explicitement attribuée à Thomas d'Aquin par C et une note marginale l'attribue au même auteur en M (Maurer 1946, p. 77)³². Selon cette position, l'être est un ajout à l'essence de la chose, non pas tel un accident, mais comme constitué par l'essence ou par les principes de l'essence.

Cette position est rejetée, parce qu'affirmer que l'être est constitué par les principes de l'essence revient à le réduire à l'essence ou aux parties de l'essence. Autrement, si on exclut que l'être soit un ajout accidentel et on affirme qu'il est autre que les principes de l'essence, qui sont la forme, la matière et les accidents de l'essence, on poserait dans l'étant une quatrième nature. C et M développent cet argument en ajoutant que ce qui est constitué par les principes de l'essence correspond à la chose même et que si l'être est un ajout à l'essence, il serait un accident de l'essence puisque l'accident de l'essence se définit comme quelque chose qui est un ajout (C) ou qui advient (M) à l'essence.

²⁹ M renvoie à Aristote, *Analytiques postérieurs*, I, 4 (73 a 34-37) qui affirme que « par soi » au sens premier de ce qui est tel par sa forme.

³⁰ Cf. Guillaume d'Auvergne, *De Trinitate*, c. 2 (*Opera omnia*, Paris, 1674, II, p. 2 b).

³¹ Cf. Avicenne, *Metaphysica*, tr. I, c. 5, pp. 35-40 et Aristote, *Métaphysique*, IV, 2 (1003 b 24-34).

³² Elle se trouve de fait en toutes lettres chez Thomas, *Exposé sur la Métaphysique*, livre IV, chapitre 2, éd. Cathala (1950 [1935], no 11 [no 558]) : « Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. ». Cf. encore *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2, co., éd. Mandonnet, p. 238 : « dicitur esse quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera. Et hoc quidem esse est in re, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis », signalé par Barrette (2010, p. LXXVI, n. 128).

Suit la position magistrale : dans les étants causés, l'étant n'est pas par un ajout à son essence, mais il est par son essence. « Chose » et « étant » impliquent par conséquent une même intention. C comporte ici le développement suivant, qui ne se trouve ni en M ni en P. Dans l'affirmation « l'être humain est (*homo est*) », « est » prédique l'être réel. Celui-ci ne doit pas être entendu au sens d'un être universel à part des êtres particuliers et déterminés. L'être est déterminé par les accidents. Lorsqu'on affirme que l'être humain est, on n'attribue pas un accident : on ne signifie pas autre chose que l'être humain. En effet, si l'on faisait abstraction de tous les accidents de l'être humain, il ne resterait pas d'être réel de l'être humain autre que le fait qu'il soit humain. On affirme donc que l'être de l'être humain est un prédicat essentiel, appartenant par soi à l'être humain au sens premier. C renvoie au premier argument en sens contraire pour une démonstration efficace de ce point³³.

Est ensuite indiqué en quel sens entendre que « chose » et « étant » sont une même intention. Il y a trois types de noms convertibles dans le suppôt :

- 1) certains noms signifient une même essence d'une même façon : ce sont les synonymes. C et M donnent comme exemple « Marcus » et « Tullius », les deux prénoms de Cicéron ; M précise que « chose » et « étant » ne signifient pas une même essence dans un même sens, car l'un ne rend pas le sens précis (*certifico*) de l'autre ;
- 2) un autre type de noms convertibles se caractérise par cela que l'un des noms se trouve signifier une essence alors que l'autre signifie une disposition ajoutée à l'essence, mais non contradictoire par rapport à celle-ci, comme « être humain » et « capable de rire ». Ils s'appliquent également au suppôt, affirme M, mais leurs intellections formelles divergent ;
- 3) d'autres encore signifient une même essence, mais de façons différentes, comme « course » et « courir ». « Chose » et « étant » sont du troisième type de noms convertibles dans le suppôt : ils signifient une même essence, ont une même extension (C et M), mais selon des modes différents, respectivement par mode de ce qui est possédé (*habitus*) et par mode d'acte. M confirme que « chose » et « étant » diffèrent en cela que le nom « chose » est imposé à partir du mode de ce qui est possédé et que le nom « étant » est imposé à partir de l'acte d'être (M). C affirme pour sa part qu'« étant » signifie la substance par mode d'acte, car la *ratio* d'étant est imposée à partir de l'acte d'être, tandis que « chose » signifie davantage la substance par le mode de la puissance. Cette dernière affirmation pourrait être vue comme

³³ Repris d'Averroès, *Metaphysica*, livre V, commentaire 14 (fol. 117-118 F-H).

faisant écho au fait que, dans les substances causées, l'essence ne s'identifie pas à l'être et présente ainsi plus de puissance que dans le Premier³⁴. Ces considérations s'éloignent cependant de ce dont il est autrement question dans l'extrait et ne rendent pas ce qui se dégage avec clarté du reste de l'exposé sigérien, à savoir que l'« être » et l'« essence » ne désignent pas des essences différentes et ne signifient même pas des intentions différentes : ils désignent tous deux la chose, selon des façons différentes de l'appréhender, ce qui résulte en des façons ou des modes différents de la signifier³⁵. « Étant » désigne ainsi exactement la même essence et exactement la même intention que « chose », mais signifie le singulier extramental selon la modalité de son acte, à savoir l'être, tandis que « chose » le signifie selon la modalité de ce qui est possédé (*habitus*), c'est-à-dire selon la modalité de l'essence. La formulation de C laisse plutôt entendre qu'on appellerait « chose » quelque chose qui serait en puissance et qu'on nommerait cette même chose « étant » lorsqu'elle est en acte, ce qui trouve peu d'ancrage dans ce que Siger soutient dans cette question.

On indique ensuite deux erreurs d'Avicenne. Premièrement, il ne distinguait pas les noms qui signifient différentes intentions et les noms qui signifient une même intention de différentes façons³⁶. Mais l'essence d'une chose s'entend selon différents modes de signifier. M explicite qu'Avicenne soutenait que l'être était un ajout à l'essence puisque, ignorant cette distinction, il pensait que chaque mode de signifier découle d'une essence différente. Deuxièmement, C affirme qu'Avicenne ne distinguait pas les noms qui signifient une disposition ajoutée à la chose et ceux qui signifient une disposition essentielle de la chose, dans différents sens. M dit semblablement qu'Avicenne ne distingue pas la disposition essentielle de la disposition accidentelle. C et M renvoient à Averroès³⁷ et à Aristote pour ces critiques. Maurer (1946, pp. 79-80) indique qu'Avicenne distinguait les accidents concomitants (à l'essence), qui découlent de l'espèce de la chose et n'ajoutent ainsi aucune détermination formelle différant de l'espèce, et les accidents non concomitants, qui ajoutent à la chose différentes déterminations formelles distinctes de l'espèce de la chose³⁸. Le médiéviste affirme que l'être est, pour Avicenne, un accident concomitant, qui

³⁴ Cf. la fin de la réponse magistrale et les solutions au septième et dixième arguments initiaux pour les considérations relatives à la façon dont les substances séparées sont distinguées du Premier.

³⁵ Cf. les solutions au cinquième et au huitième arguments initiaux qui reprennent ces éléments.

³⁶ M attribue cette observation à Averroès, *Metaphysica*, livre IV, commentaire 3 (fol. 67 B).

³⁷ Cf. Averroès, *Metaphysica*, livre IV, commentaire 3 (fol. 67 B-C) et Aristote, *Métaphysique*, IV, 2 (1003 b 25-33).

³⁸ Cf. Avicenne, *Metaphysica*, tr. 5, c. 2 (87va, ll. 19-21).

arrive à une chose³⁹. Avicenne posait en outre une distinction entre les accidents concomitants qui appartiennent à la chose par elle-même et les accidents concomitants qui appartiennent à l'essence de la chose de façon extrinsèque. L'existence est donnée comme exemple d'accident concomitant qui appartient à l'essence de la chose de façon extrinsèque⁴⁰. L'accidentalité de l'être chez Avicenne tiendrait en cela que (1) l'être n'appartient pas de façon nécessaire à l'essence de la chose, mais lui advient de l'extérieur ; (2) il est néanmoins concomitant à l'essence, une fois advenu à celle-ci. Maurer prétend qu'Averroès et Siger ne décèlent pas chez Avicenne sa distinction précise entre l'existence et un accident non concomitant⁴¹. La position ici défendue par Siger de Brabant ne va pourtant pas en sens contraire concernant les deux points énoncés ci-dessus : le maître artien accorde que l'être n'échoit pas par soi aux étants autres que le Premier et il admet sans conteste que la causalité efficiente du Premier est requise à tout étant autre que lui. Il diverge cependant d'Avicenne en cela qu'il entend la concomitance de l'être au regard de la chose de façon plus intégrée encore : une chose, dès lors qu'elle est, est existante : en ce sens, on peut dire que tout existant a l'être de façon nécessaire, puisqu'être étant est précisément, être en acte. Cela ne signifie pas que les choses causées existeraient de façon sempiternelle ou qu'elles ont par leur essence d'exister nécessairement, mais qu'un étant ne peut pas ne pas être ou avoir été, une fois qu'il est étant (même s'il cesse d'être à un point). L'être n'est ainsi pas pour lui quelque chose d'accidentel, mais il est véritablement concomitant ou coextensif à sa réalité d'étant. On doit donc dire qu'Avicenne posait des distinctions relatives à ce qui est d'ordre essentiel et au regard de ce qui est d'ordre accidentel dans la chose, mais qu'en dépit de ces distinctions, l'être est néanmoins considéré par lui comme quelque chose d'accidentel au sens où il est ajouté à l'essence et qu'il n'est pas parfaitement concomitant à l'essence de l'étant existant, ce qui demeure irrecevable pour Averroès et Siger qui assimilent cela à une confusion relative aux dispositions d'ordre essentiel et aux dispositions d'ordre accidentel. M rappelle de fait que, selon Aristote, la substance est étant, mais non selon l'accident. Il rappelle en outre l'argument d'Averroès amené comme quatrième *sed contra*, argument selon lequel si l'être était un ajout, on régresserait à l'infini au regard des ajouts.

³⁹ Avicenne dit précisément que : « Ergo essentia eius est ipsi per se. Ipsum vero esse cum alio a se est quidam quod accidit ei vel aliquid quod comitatur naturam suam sicut haec animalitas et humanitas. », Avicenne, *Metaphysica*, tr. 5, c. 1 (87ra, ll. 21-24).

⁴⁰ Cf. Avicenne, *Mantiq*, 18, trad. A.-M. Goichon, pp. 117-188, signalé par Maurer (1946, p. 80, n. 32).

⁴¹ Cf. Maurer (1946, p. 80, n. 36).

Plusieurs grands ont affirmé que la chose est ce qui est par soi, mais qu'elle a néanmoins l'être du Premier principe, affirme ensuite Siger⁴². La présentation de la position magistrale se clôt sur les raisons pour lesquelles on peut considérer ces affirmations vraies. « Être » exprime l'essence (C) ou la substance (P) de la chose par mode d'acte. L'être convient donc à l'étant en premier lieu en tant qu'il est un effet du Premier. La deuxième raison est que l'être du premier correspond à son essence : il est acte pur (P et C). L'essence des étants causés s'approche, en revanche, de la nature potentielle (P) ou de la nature de la puissance (C et M).

Au premier argument initial, on répond que l'analogie entre être et vivre peut s'entendre selon l'acte premier, à savoir l'acte qui exprime l'essence d'une chose : vivre est alors en effet l'acte des vivants et l'on concède l'analogie, mais on refuse qu'il s'agisse ainsi d'un ajout, car il s'agit de l'acte fondamental d'une chose. Mais si l'on entend vivre au sens de l'acte second, à savoir les actes accidentels que la chose fait, l'analogie est rejetée.

À l'identification entre essence et puissance et être et acte du deuxième argument en sens initial, on répond que l'acte peut être entendu comme l'acte de la puissance ou comme l'acte du composé. L'être est l'acte du composé et se rapporte ainsi à l'essence du composé⁴³. Lorsqu'on oppose deux <choses> selon la puissance et l'acte, on les identifie à des essences différentes (P), mais ce que l'on dit en acte peut se rapporter à ce qui se trouve être possédé (*habitus*). C ajoute qu'ils peuvent, à savoir l'être et l'essence, se trouver sous un même mode, soit sous le mode de la puissance ou le mode de l'acte. Siger distingue ici (1) ce qui différerait selon qu'un des deux est en puissance et l'autre est en acte et (2) ce qui est susceptible de se trouver selon les deux modalités de la puissance et de l'acte. Les deux qui se distingueraient selon qu'un est en puissance et l'autre est en acte (1) ne sauraient présenter une même essence dans la réalité, puisqu'ils se trouveraient l'un en puissance et l'autre en acte et, donc, seul l'item en acte existerait et présenterait ainsi une essence au sens strict, tandis que l'autre ne présenterait qu'une essence potentielle. En revanche, ce qui est susceptible de se trouver selon les deux modalités de la puissance et de l'acte peut se trouver, selon une même essence, soit en puissance, soit en acte (2). Lorsqu'une chose est en acte, on peut la signifier selon le mode de l'acte ou selon le mode de ce qui est possédé (*habitus*) (P). C conclut que « "chose" et "étant" ne se distinguent pas

⁴² Cf. Boèce, *De hebdomadibus* (PL 64, 1311 BC) est nommé par C et M. Cf., en outre, Avicenne, *Metaphysica*, tr. I, c. 7 (pp. 54, l. 44 - 55, l. 55), et Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, I, 1, 8 (éd. Borgnet, X, pp. 377-378), qui ne sont toutefois explicitement nommés dans aucune version.

⁴³ Cf. On peut l'entendre comme acte de la puissance, mais en prenant « puissance » au sens de la matière du composé, affirme C.

réellement selon l'acte et la puissance, mais selon le mode de l'acte et <le mode> de la puissance, comme il a été dit »⁴⁴. Encore ici, C diverge de P (M ne mentionne ni l'*habitus*, ni la puissance à ce point), mais plus fondamentalement, de l'ontologie sous-jacente de l'extrait, à savoir (1) que quelque chose en puissance et quelque chose en acte ne sont pas d'une même essence, implicitement parce que ce sont des choses numériquement différentes, (2) qu'une même chose peut se trouver sous la modalité de puissance et sous la modalité de l'acte, sous-entendu : à des moments différents, et (3) que lorsqu'elle est en acte, on peut signifier la chose selon la modalité de son acte, l'être, et on l'appelle alors « étant » ou selon la modalité de ce qui est possédé, l'essence, et on l'appelle alors « chose ».

P omet les solutions aux quatre arguments initiaux suivants.

Le troisième argument initial, selon lequel « étant » et « chose » sont des intentions ou *rationes* différentes a été résolu, affirment C et M, dans le corps du texte, à l'occasion de la réfutation de la première position présentée. Le quatrième argument initial tombe puisqu'il procédait de la fausse croyance d'Avicenne que l'être et l'essence signifient diverses essences, alors qu'ils ne signifient que divers modes de signifier. Le cinquième argument initial, qui était que l'être et l'essence ne cernent pas exactement la même intention, est aussi résolu par l'introduction de la notion de mode de signifier. « Essence » et « être » signifient la même intention, mais selon des modes de signifier différents : « être » ou « étant » signifient l'essence de la chose selon qu'elle est en acte. C affirme que « chose » signifie l'essence selon qu'elle est en puissance, mais qu'on intelligne la chose selon qu'elle est en acte, référant à Aristote, au XI^e livre de la *Métaphysique*⁴⁵. L'autorité de Boèce selon laquelle l'être et *ce qui est* diffèrent dans tous les étants en deçà du Premier n'est pas à entendre au sens où l'être est un ajout à l'essence de ce qui est, lit-on dans la solution au sixième argument initial de M, mais que « être » et « essence » diffèrent selon le mode de signifier. C répond plutôt que *ce qui est* et l'être diffèrent seulement selon le mode de l'acte et de la puissance, mais que Boèce a pu penser autrement. Les mêmes remarques que celles précédemment formulées à l'endroit des considérations propres à C de la position magistrale et de la solution au deuxième argument initial sont à appliquer à ces affirmations de C qui présentent, aux solutions des cinquième et sixième arguments initiaux, comme une opposition entre la chose ou le *ce qui est*, sous le mode de la puissance, et l'être, sous le mode de l'acte.

⁴⁴ « res et ens realiter non distinguuntur secundum actum et potentiam, sed solum secundum modum actus et potentiae, ut dictum est. », éd. Maurer, p. 35.

⁴⁵ Cf. Aristote, *Métaphysique*, IX, 9 (1051 a 29-32).

Le septième argument initial faisait valoir que puisqu'elle ne s'explique pas par une composition entre forme et matière, la composition des substances séparées doit s'expliquer par la composition entre l'être et l'essence. Cet argument est attribué à Thomas d'Aquin par C et M⁴⁶. Siger de Brabant explique plutôt la composition des substances séparées par un éloignement de l'actualité du Premier et un rapprochement de la puissance. De la même façon qu'aucun nombre ne s'éloigne exactement de l'unité qui est le premier du genre du nombre qu'un autre nombre, présentant ainsi plus ou moins de perfection selon qu'il est plus ou moins proche de l'unité⁴⁷, aucune espèce ne s'éloigne du Premier autant qu'une autre espèce, toutes les espèces se trouvant ainsi plus ou moins parfaites selon qu'elles sont plus près ou plus éloignées du Premier. Chaque chose agit selon qu'elle est en acte, affirme C. Les étants qui s'éloignent davantage du Premier qui, seul, a une nature active ou est acte pur et n'est pas mû par un autre ont davantage une nature passive, ajoute-t-il. Les substances séparées se distinguent ainsi du Premier, car elles sont moins parfaites que celui-ci, par exemple, en intelligeant par une espèce différente d'elles-mêmes, suggèrent C et M, alors que le Premier intellige par sa propre essence. En s'éloignant du Premier, les espèces sont diversifiées en participant plus ou moins de l'unité première disent C et P.

P ne présente pas de réponses aux arguments initiaux 8 à 10.

Au huitième argument initial qui posait l'absence de vaine répétition lorsque l'on dit : « chose étant » ou « chose étant court », C et M répondent qu'on affirme souvent une même chose par ces expressions, mais selon une *ratio* différente, à comprendre : selon un mode de signifier différent. M précise que « quelque chose ou une *ratio* différente est constituée dans l'auditeur quand on dit "chose étant" que lorsqu'on dit "chose par soi" »⁴⁸. Il n'en va pas de même avec les noms synonymes comme « Marcus » et « Tullius » qui renvoient exactement à la même chose de la même façon.

La solution du neuvième argument initial est omise par M. C distingue deux sens selon lesquels entendre « participation », soit (1) la participation univoque, comme celle qui se trouve entre la blancheur et les choses blanches et (2) la participation d'imitation selon laquelle les étants

⁴⁶ Cf. Thomas d'Aquin, *In I Sent.*, d. VIII, q. 5, art. 1, *Somme théologique*, I, 50, 2, ad 3 et *Somme contre les Gentils*, II, 52.

⁴⁷ M réfère à Aristote pour ce principe, Aristote, *Métaphysique*, V, 15 (1021 a 13).

⁴⁸ « Aliquid enim vel ratio aliqua alia constituitur in audiente quando dicitur "res ens", quam quando dicitur "res per se". », éd. Dunphy, p. 48.

causés sont dits participer de l'être du Premier. La distinction qui était posée dans l'argument initial entre ce qui est participé et ce qui participe et de laquelle était inférée la distinction entre l'être et l'essence tiendrait selon le premier sens de participation précisé. Mais comme l'être n'est pas une perfection qui est participée de façon univoque par les étants, mais que les étants imitent plutôt le Premier selon ce qui est possible, l'argument ne tient pas.

Le dixième et dernier argument initial faisait valoir que la différence entre la simplicité du Premier et les autres étants s'explique parce qu'on trouve en ces derniers quelque chose qui diffère de l'être commun et qui diversifie celui-ci parce qu'il n'est pas diversifié par soi. C attribue cet argument à Thomas d'Aquin. On répond que l'argument tiendrait si « être » se prédiquait de façon univoque. Or « être » ne se prédique pas de façon univoque des différents étants et ne nécessite donc pas un ajout pour être diversifié dans les différents étants, mais il se prédique des différents étants de différentes façons et selon différents modes. Il est ainsi diversifié par la *ratio* d'être même qui est diversifiée sans qu'il soit nécessaire de poser un ajout. Par ailleurs, il ne peut y avoir de *ratio* d'être qui lui soit ajoutée, car toute *ratio* (sous-entendu de chose existante) est une *ratio* d'être. En ce sens, M affirme que la *ratio* d'étant se prédique de façon univoque sans supposer d'ajout. C renvoie à Aristote qui prouve que l'être n'est pas un genre à partir de ces principes⁴⁹.

Éléments saillants de la question : « L'être est-il un ajout à l'essence des <choses> causées ? »

La distinction faite, dans la littérature, entre la position existentialiste et la position essentialiste de la distinction entre l'être et l'essence revient à la distinction entre une position qui soutient que l'être est extérieur à l'ordre essentiel et une position qui refuse de considérer l'être comme extérieur à l'ordre essentiel⁵⁰. Quoique les existentialistes se défendent de considérer l'être comme un ajout accidentel à l'essence de la chose, les essentialistes font valoir qu'une position existentialiste ne peut éviter l'accidentalité de l'être, alors que tous s'entendent pour rejeter celle-ci. La question « L'être est-il un ajout à l'essence des <choses> causées ? » de Siger de Brabant consignée par des étudiants dans les manuscrits de Cambridge, Munich et de Paris

⁴⁹ Cf. Aristote, *Métaphysique*, III, 3 (998 b 21).

⁵⁰ Les termes « existentialiste » et « essentialiste » sont couramment employés par Gilson, Maurer et autres thomistes des XIX^e et XX^e siècle selon les acceptions précisées ici ; ils n'apparaissent cependant pas dans les textes médiévaux dans lesquels on trouve les positions désignées par ces termes.

présente les arguments typiques d'une position essentialiste et sémantique de la distinction entre l'être et l'essence contre des positions existentialistes de la distinction entre l'être et l'essence.

Une des motivations fondamentales de poser l'être comme un ajout à l'essence de la chose causée est de garantir la contingence de cette dernière, c'est-à-dire énoncer les fondements théoriques qui rendent compte qu'elle n'a pas l'être par soi⁵¹. En prenant acte que la chose causée peut avoir l'être formel par soi, mais requiert la causalité efficiente d'un autre pour exister n'ayant pas par son essence d'exister, la contingence de la chose causée se voit garantie par autre chose que l'ajout de l'être, rendant superflu de poser l'être comme un ajout à l'essence pour garantir la contingence de la chose causée⁵².

Une question analogue, qui, selon les existentialistes, se résout en posant l'être comme quelque chose de réellement différent de l'essence, est la façon dont les substances immatérielles se distinguent du Premier, aussi immatériel, lorsque la matière n'intervient pas dans l'individuation des différentes substances. Dieu, dont l'être et l'essence s'identifient, est ainsi distinct des substances immatérielles dont l'essence n'est pas l'être, mais reçoit l'être comme quelque chose d'extérieur à elle et qui la rend actuelle sur le plan existentiel. Pour Siger, en revanche, il n'est pas nécessaire d'admettre un être différenciant réellement de l'essence pour garantir la distinction entre Dieu et les substances séparées, car le seul fait que Dieu est son être, qu'il est acte pur, alors que les essences des substances séparées ne sont pas l'être, ne sont pas acte pur, mais présentent quelque puissance est garant de la distinction entre Dieu et les intelligences séparées⁵³. Siger affirme ainsi, à la solution au dixième argument initial, que les intelligences se distinguent par leur *ratio* d'être même : leur distinction n'est pas due à une composition d'être et d'essence, mais à cela qu'elles sont toutes de différentes essences. Il en irait autrement si « être » était prédiqué de façon univoque, thèse que Siger attribue aux existentialistes, car l'être devrait alors être distingué par quelque chose d'extérieur à lui-même. L'artien avance qu'« être » se prédique selon le plus ou le moins, en fonction de la plus ou moins grande perfection et actualité de la chose dont il se prédique, endossant ainsi une prédication analogique d'« être » selon

⁵¹ Ces considérations sont énoncées dans le troisième argument initial et constituent la première position rapportée et rejetée dans le corps de la question magistrale. Elles sont attribuées à Avicenne et à Albert le Grand.

⁵² L'argument repose sur des considérations tirées d'Aristote, notamment que la substance n'est pas un étant par accident (*Métaphysique*, IV, 2, 1003 b 32), que la causalité s'entend de différentes façons (*Métaphysique*, V, 2, 1013 b 4-5) et que « par soi » s'entend au sens premier au sens des déterminations formelles (*Analytiques postérieurs*, I, 4, 73 a 34-37).

⁵³ Ces éléments de la position sigérienne se trouvent à la fin de la réponse magistrale et dans les solutions des septième et dixième arguments initiaux.

l'antérieur et le postérieur⁵⁴. L'être n'est donc pas un terme univoque comme si l'être devait être déterminé par autre chose que l'être, l'être est toujours déjà déterminé, n'existant jamais sans être déterminé et inversement pour l'essence. C'est précisément le point de la position existentialiste principalement récusé par Siger de Brabant, à savoir l'idée que quelque chose n'aurait pas d'emblée l'être, que l'être serait autre que l'essence et ajouté à celle-ci. Dans la perspective défendue par Siger, les choses qui ont une essence ont l'exacte même extension que les choses qui ont l'être. C'est d'ailleurs en ce sens que Siger entend le rapport qu'on trouve entre l'être et l'essence : non convertibles dans la chose qui existe à la manière des synonymes, mais signifiant la même essence, la même extension et la même intention, « être » et « essence » ne diffèrent que par la façon dont on signifie quelque chose qui existe, soit que son acte d'être est signifié, soit que ce qu'il possède de façon stable (*habitus*) est signifié. Ces différentes façons d'appréhender une même essence et une même intention correspondent ainsi à différents modes de signifier, soit le terme « étant », signifiant l'acte du singulier existant en acte, et le terme « chose », qui signifie la même essence et la même intention, mais dans la perspective de ce qui est possédé⁵⁵. Aucune *ratio* d'être ne peut donc être ajoutée à quelque chose qui existe, affirme Siger, car toute *ratio* (de chose existante, doit-on comprendre) est une *ratio* d'être. C'est en ce sens qu'il faut entendre qu'« être » est un prédicat essentiel⁵⁶ ou que la chose est par soi : elle est tout entière étant, dès qu'elle est quelque chose, car c'est cela être étant, à savoir être quelque chose en acte. Les tenants de l'approche existentialiste, même s'ils s'en défendent, supposent une essence pour ainsi dire formellement en acte, préexistante d'une actualité formelle, qui adviendrait dans l'existence actuelle, une fois l'être à elle ajouté. Cette proposition théorique est montrée par Siger inutile au regard des questions de la contingence de la créature ainsi que de la distinction de Dieu et des intelligences séparées. Il l'affirme en outre reposer sur la prédication univoque de l'être, qu'il rejette.

Quand à la voie médiane attribuée à Thomas d'Aquin, Siger la réduit, dans le corps de la question, à l'ordre essentiel, ne concevant pas comment être constitué par les principes de l'essence ne revient pas à être en acte selon des dispositions d'ordre essentiel. Elle est en revanche assimilée à la distinction réelle, dans les solutions des septième (C) et dixième (C et M) arguments initiaux. Les arguments initiaux réfutés, qui respectivement milite pour la composition

⁵⁴ Les considérations relatives à la prédication selon l'antérieur et le postérieur de l'être se trouvent aux solutions des septième, neuvième et dixième arguments initiaux.

⁵⁵ Cf. dans le corps de la question, l'exposé de la position magistrale.

⁵⁶ Cf. la réfutation de la voie médiane, dans le corps de la question de C.

d'être et d'essence dans les intelligences séparées (argument initial 7) et défend une conception de l'être comme un ajout à l'essence (argument initial 10), y sont explicitement attribués à l'illustre dominicain. La réception sigérienne de la position de Thomas semble ainsi mitigée : Siger la distingue de la position de la distinction réelle dans le corps de la question, mais l'assimile à cette dernière quant aux arguments initiaux qui sont attribués à l'Aquinate.

Outre la confusion entourant la causalité formelle et la causalité efficiente et celle entre les dispositions essentielles et les dispositions accidentelles, Siger explique la position d'Avicenne, et plus généralement des existentialistes doit-on ajouter, par l'absence de distinction entre les termes qui signifient des essences ou des intentions différentes et les termes qui signifient une même essence et une même intention dans des sens différents. La perspective existentialiste reconduit en effet la croyance que différents modes de signifier correspondent à différentes essences ou, du moins, à différentes intentions. Cette croyance conduit à poser une différence au sein du réel entre l'être et l'essence, considérant qu'« être » et « essence » ne sont pas de parfaits synonymes⁵⁷. La notion de mode de signifier permet en revanche de rendre compte de la différence entre les termes comme « étant » et « chose » ou encore entre « être humain » et « être humain étant » sans devoir supposer différentes essences dans la réalité, ni même différentes intentions formelles dans l'esprit.

Les appellations d'existentialiste et d'essentialiste désignent ainsi avec justice des thèses fondamentales de positions adverses sur la distinction entre l'être et l'essence. Les existentialistes admettent, en effet, outre les dispositions d'ordre formel, l'être qui s'entend comme quelque chose de différent de ces dispositions d'ordre formel et qui confère à celles-ci une existence actuelle singulière. Les essentialistes, dont Siger, rejettent ce qui excède l'ordre essentiel, ne voyant pas ce que serait cet ajout et n'y trouvant d'utilité heuristique, mais soutiennent, au contraire, que toute essence n'est que lorsqu'elle a une existence réelle singulière et qu'avoir une existence réelle singulière, c'est toujours être en acte. Dans le cadre de cette question, Siger relève plusieurs difficultés de la position existentialiste, et notamment le caractère accidentel de l'être qui ferait advenir une essence qui préexisterait à l'être de quelque façon. Si l'on peut désigner la position de Siger de Brabant sur la distinction entre l'être et l'essence comme une distinction selon le mode de signifier en référence à la notion qui rend possible de concevoir une identité réelle de l'être et de l'essence dans l'étant tout en rendant compte de la diversité de la signification d'« être » et

⁵⁷ Cf. les arguments initiaux 4, 5 et 8.

« essence » et si l'on peut encore la désigner comme une distinction selon la *ratio* seulement en référence à l'être et l'essence qui s'identifient réellement dans l'étant singulier et ne correspondent pas à des concepts formels différents, mais dont la différence consiste en cela qu'« être » et « essence » signifient des *rationes* différentes, respectivement être en acte une telle essence et l'essence même qui est en acte dans l'étant singulier, il semble qu'on puisse en revanche qualifier la position existentialiste de la distinction entre l'être et l'essence d'accidentaliste, en raison de la faille qu'elle comporte selon l'analyse de l'artien brabançon, et qui est vraisemblablement constitutive de cette position.

Objections au présent exposé de la position sigérienne et réponses

Concernant des passages propres à C

La reconstitution de la position de Siger de Brabant sur la distinction entre l'être et l'essence énoncée ci-dessus exclut la considération d'éléments propres à C qui concernent l'identification de *chose* ou de *ce qui est* à la puissance ou au mode de la puissance dans le corps de la question et aux solutions des deuxième, cinquième et sixième argument initiaux. Identifier *chose* à la puissance tandis qu'on identifie *étant* à l'acte suppose qu'une même entité numériquement une corresponde à un terme ou à un concept lorsqu'elle est en puissance d'être et à un autre terme ou à un concept lorsqu'elle est en acte. Plusieurs raisons motivent ce rejet de formules propres à C. Premièrement, réserver le terme ou concept de *chose* à une entité qui est en puissance et désigner cette même entité par le terme ou concept *étant* lorsque cette entité est en acte est inusité. Deuxièmement, on ne voit pas le gain théorique à appeler « chose » l'entité en puissance et « étant » cette même entité lorsqu'elle est en acte. Troisièmement, affirmer que « chose » est imposé à partir de l'*habitus*, alors qu'« étant » s'impose à partir de l'acte d'être suit de ce que Siger affirme quant aux rapports de l'être et l'essence, à savoir qu'ils ne diffèrent pas dans la réalité, ni au regard du concept formel, mais qu'ils correspondent à différentes façons d'appréhender la chose et que ces façons d'appréhender une même entité singulière sont signifiées par « chose » et « étant », selon ce qu'on trouve aux mêmes lieux dans M et P. On doit néanmoins dire que le rapprochement entre *chose* et puissance, voire entre *essence* et puissance n'est pas tout à fait étranger au cadre théorique adopté par Siger au sens où, dans la perspective de la hiérarchie des êtres selon laquelle s'ordonne ce qui se trouve maximalement actuel et ce dont l'essence présente plus ou moins de puissance, *chose* et *essence* peuvent être conçues comme se rapportant davantage à la puissance qu'*étant* et *être*. Cette façon de présenter les

choses demeure cependant mal arrimée à un élément plus fondamental de la position sigérienne, soit la parfaite coextension entre l'être et l'essence, une entité se trouvant toujours présenter une essence lorsqu'elle est existante en acte et ne présentant pas d'essence au sens propre lorsqu'elle est existante en puissance. Associer davantage *chose* ou *essence* qu'*étant* ou *être* avec la puissance n'est ainsi pas en phase avec les principes en vertu desquels la distinction de l'être et de l'essence de Siger est distinguée d'une position existentialiste qui accorde une certaine actualité à l'essence alors qu'elle est en puissance. Quant au passage propre à C de la réponse du sixième argument, à savoir que « dans tout étant en deçà du Premier, ce qui est et l'être seulement diffèrent selon le mode de l'acte et de la puissance »⁵⁸, cela ne trouve pas de fondement dans ce que Siger dit par ailleurs dans cette question. Le *ce qui est*, à savoir le sujet, et l'être, qui est clairement dit ne pas être un prédicable univoque à la manière d'une perfection telle le blanc, ne peuvent différer selon le mode de la puissance et le mode de l'acte, car cela reviendrait à dire que *ce qui est* signifie l'entité lorsqu'elle est en puissance et « être » signifie cette même entité, mais lorsqu'elle est en acte, ce qui, en plus d'être inusité, n'a pas de sens. M affirme plutôt à cet endroit que « “ce qui est” et “être” diffèrent, mais ils ne diffèrent pas de sorte que celui-ci serait un ajout à l'essence de celui-là, mais ils diffèrent dans le mode de signifier »⁵⁹, ce qui n'entre pas en contradiction avec ce qui a été exposé dans l'extrait à l'étude, mais qui est, au contraire, se rapproche de la distinction entre terme concret et terme abstrait que l'on trouve dans l'approche modiste de laquelle semble procéder la position de Siger⁶⁰. À la lumière de ces raisons, on peut penser qu'une restitution de la position de Siger de Brabant sur la distinction entre l'être et l'essence qui exclut les passages associant *chose* ou *ce qui est* et puissance ou sous le mode de la puissance propres à C présente, pour le moins, une plus grande unité doctrinale qu'une restitution de la même position qui les considérerait.

Concernant certains aspects de la présentation de Maurer (1946)

Autrement, certains doutes ou récriminations de Maurer (1946) sont clarifiés par ce qui a été exposé. L'idée selon laquelle l'être est une disposition essentielle de l'étant ou ses déclinaisons, à savoir que l'être appartient à l'essence et qu'« être » est prédiqué de façon

⁵⁸ « in omni ente citra Primum differt quod est et esse solum secundum modum actus et potentiae », éd. Maurer, p. 35.

⁵⁹ « differunt quod est et esse, sed non differunt ita quod hoc sit additum essentiae illius, sed differunt in modo significandi. », éd. Dunphy, p. 47.

⁶⁰ Cf. le chapitre 6 pour une caractérisation des principales thèses modistes en lien avec l'ontologie de la distinction entre l'être et l'essence selon le mode de signifier.

essentielle, sont irrecevables dans une perspective existentialiste qui interprète ces affirmations comme ne s'appliquant qu'à Dieu seul dont l'essence est d'être et qui fait dépendre la contingence de la chose causée de l'ajout de l'être à l'essence de celle-ci. Dans la perspective de Siger de Brabant, en revanche, la chose existante, une fois produite dans l'être par la causalité efficiente du Premier, a son essence et son être de façon coextensive, si bien que l'être lui appartient par soi, sans pour autant qu'elle existe de façon nécessaire. Il est donc juste de dire que l'être est une disposition essentielle de la chose qui existe, dès lors qu'il y a chose existante, sans pour autant accepter que l'existence appartienne par soi à l'essence de cette chose. Aussi, les affirmations « l'être est une disposition essentielle de l'étant », « l'être appartient à l'essence » et « "être" est prédiqué de façon essentielle » peuvent être attribuées à Siger lorsqu'on les interprète dans le sens de cette coextension entre l'essence et l'être dans la chose existante, mais non lorsqu'on les entend au sens où l'être revient nécessairement à une chose par son essence, car cela, au dire même de l'artien, ne se vérifie que de Dieu.

L'idée selon laquelle l'être et l'essence sont réellement identiques est en outre confirmée et explicitée par cette solution à l'accidentalité de l'être qui consiste à distinguer les termes qui signifient différentes essences ou différents concepts formels et les termes qui signifient une même essence et un même concept formel, mais différent en fonction de la façon dont une même chose est appréhendée et, conséquemment, signifiée. Maurer affirme par ailleurs que les termes « être » et « étant » sont chez Siger des synonymes, ce qui ne se révèle pas juste, « étant » exprimant le singulier qui est et « être » nommant l'action d'être.

Quant au reproche de ne pas déceler, chez Avicenne, la distinction qu'il pose entre l'existence et l'accident non concomitant que Maurer (1946, p. 80, n. 36) adresse à Averroès et à Siger, il faut voir que ceux-ci ne critiquent pas la façon dont l'être est conçu comme un ajout à l'essence, mais plus radicalement que l'être soit conçu comme un ajout à l'essence. C'est la distinction même de l'être et de l'essence dans la réalité qui est récusée par l'argumentaire déployé dans l'extrait à l'examen et ses sources chez Averroès. Rappelons qu'Averroès et Siger conçoivent tous deux l'être comme quelque chose de concomitant à l'essence de la chose existante et que l'être n'appartient pas de toute éternité à la chose causée, mais que celle-ci nécessite la causalité efficiente du Premier pour être. En ce sens, donc, l'être advient et est accidentel au sens où il est contingent, mais il advient au même moment et conjointement à la chose qui advient en acte et à l'essence de la chose qui advient en acte. C'est l'être comme quelque chose d'extérieur à l'essence qui est rejeté, car l'essence n'est pas conçue comme

antérieure à l'être, même logiquement, mais l'être, l'étant et l'essence existent de façon absolument concomitante ou sont tous en puissance de façon absolument concomitante.

Maurer (1946, p. 85) attribue aussi à Averroès et à Siger de Brabant l'idée que l'être s'entend comme un genre dans un certain sens et encore la distinction entre deux types de genres, à savoir (1) selon la prédication univoque et (2) selon la prédication selon le plus ou le moins. La première affirmation semble sans fondement textuel dans l'extrait à l'étude, au contraire : Siger nie explicitement que l'être soit un genre, mais défend plutôt la prédication de l'être selon le plus ou le moins, en vertu des différentes *rationes* d'être que présentent les différents étants⁶¹. Quant à la distinction entre deux types de genres, il est vrai de dire que Siger répertorie deux façons selon lesquelles on peut concevoir la prédication de l'être : la prédication univoque d'« être », qu'il affirme être celle que retiennent les tenants de la distinction réelle, et la prédication d'« être » selon le plus ou le moins, qu'il tient pour vraie. Il ne les considère cependant pas comme des types de genres, mais comme des manières de concevoir la façon selon laquelle l'être est commun aux étants. Comme un genre suppose un terme commun qui s'attribue de façon univoque aux choses dont ce terme se prédique, seul l'être qui se prédiquerait de façon univoque est susceptible d'être considéré comme un genre.

Concernant l'évolution présumée de la position de Siger de Brabant

Une fois exposée la position sur la distinction entre l'être et l'essence de Siger de Brabant dans la septième (C et M) ou deuxième (P) de l'introduction de ses *Questions sur la Métaphysique* (c. 1273), il convient d'examiner les raisons à l'effet que l'artien se serait rallié sur ce point à la position de Thomas d'Aquin dans ses *Questions sur le Livre des causes* (c. 1275)⁶². Cet opus a été édité en 1972 par Marlasca à partir des manuscrits Vienne 2330, Bibliothèque nationale, fol. 111ra-119va et Paris, Bibliothèque Mazarine, fol. 95ra-115ra. Ces textes sont des *reportationes* revues et corrigées par l'auteur jusqu'à la question 28. Ils dépendent

⁶¹ « dicendum quod bene argueres si esse in omnibus entibus causatis esset unius rationis : tunc enim non multiplicaretur nisi per aliquid additum sibi. Nunc autem non est unius rationis in omnibus entibus. Et ideo ex sola multiplicatione rationis essendi multiplicatur esse in entibus [...] Ex hoc enim probat Aristoteles III^o huius quod ens non potest esse genus. », Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (C), « Introductio », q. 7, ad 10 (éd. Maurer, pp. 36-37) ; « esse unum est, oportet ergo, si diversificetur, quod hoc sit per aliud, ut per illa in quae recipitur aut per differentias ; non per differentias ; per differentias, cum non sit genus. Dico quod, si esse esset omnino univoce dictum, bene probares ; sed esse ipsum multipliciter dicitur et plures habet rationes ; nonne tunc potest multiplicari ex ratione essendi quae plures est, et non per aliquid cui additum est ? », Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (M), « Introductio », q. 7, ad 10 (éd. Dunphy, pp. 48-49).

⁶² Cf. Marlasca (1972, pp. 25-29) affirme que l'opus aurait très probablement été rédigé entre 1274 et 1276.

vraisemblablement d'un même témoin sans dépendre l'un de l'autre (éd. Marlasca, pp. 11 *sqq.* et 32). Le manuscrit de Vienne est de meilleure tenue que le manuscrit parisien et sert de base à l'édition jusqu'à la ligne 12 de la question 35, où il s'interrompt, alors que le manuscrit parisien présente 58 questions (Marlasca 1972, pp. 8, 10, 31 et 32). Leur attribution à Siger de Brabant n'est pas contestée, bien que, l'éditeur signale que « les doctrines exposées ici sont parfois assez différentes de celles que l'on rencontre dans les œuvres certainement authentiques » et qu'« [i]l est certain que l'auteur est plus proche du thomisme que de l'averroïsme » (éd. Marlasca, p. 18). Concernant la distinction entre l'être et l'essence, il note que « l'auteur de notre commentaire semble admettre une certaine distinction entre la nature ou l'essence des Intelligences et leur existence, alors que Siger rejette la distinction réelle dans les *Quaestiones in Metaphysicam* », ajoutant cependant que « la doctrine du commentaire n'est pas très claire sur ce point. » (p. 21). L'éditeur (p. 21, n. 20 et 21) cite les passages relatifs à cette présumée nouvelle distinction de Siger dans les *Questions sur le Livre des causes* (p. 21, n. 20) et note qu'une phrase d'interprétation difficile, à savoir « les substances séparées ne s'identifient pas avec leur *esse* »⁶³, peut néanmoins être interprétée dans le sens de la position de Thomas dans les *Questions sur la Métaphysique*.

Piché (1999, p. 83) va dans le même sens, discernant le « caractère “thomiste” de la “nouvelle” pensée sigérienne, telle qu'elle s'exprime dans les *Quaestiones super librum de causis* », notamment quant à

la thèse thomasiennne de la distinction réelle entre l'*esse* de l'Intelligence et sa *natura* (ou *essentia*) en tant que composition métaphysique primordiale faisant signe vers la différence ontologique qui sépare tout étant créé — fût-il situé, à l'instar de l'Intelligence, au rang le plus élevé dans la hiérarchie des créatures — de l'Être premier dans sa simplicité absolue.

Cette nouvelle position se présenterait comme une évolution par rapport à ce que Siger affirmait du rapport entre l'être et l'essence dans ses *Questions sur la Métaphysique*, qui s'entend comme celui qu'on trouve entre deux façons de signifier une même réalité. Piché (p. 84) note que, dans ses *Questions sur la Métaphysique*, Siger conçoit Dieu comme un acte pur, alors qu'il pose une participation de l'être à différents degrés par les autres étants, marquant de cette façon la transcendance absolue de Dieu. Ce dernier élément, déjà présent dans l'extrait des *Questions sur la Métaphysique*, ne doit donc pas être tenu comme constitutif d'une évolution de Siger vers la position de Thomas. Piché (pp. 86-87) n'affirme pas qu'il s'agisse d'une nouveauté des

⁶³ « cum non sint suum esse », Marlasca (1972, p. 21, n. 21).

Questions sur le Livre des causes, mais il voit, dans la formulation de la question 57 de cet opus, une tournure thomasiennne :

Siger réaffirme avec force la singularité ontologique de la Cause Première, en des termes que n'aurait pas désavoués un Thomas d'Aquin : la Cause Première est l'être qui est lui-même sa propre actualité dans l'être (*ens quod est eius actualitas in essendo*), car autrement elle serait en puissance vis-à-vis son être et ne serait donc pas acte pur. Par conséquent, il n'y a en elle aucune différence entre l'essence et l'être, entre le « ce qui est » (*quod est*) et le « ce par quoi <elle> est » (*quo est*). L'identité totale et parfaite entre l'être et l'essence, un « statut » ontologique que Dieu est seul à réaliser, est le plus haut degré d'unité dont un étant puisse se prévaloir, une unité vraiment absolue. Ainsi est l'être de la Cause Première.

L'idée d'un statut ontologique unique à Dieu, se caractérisant par l'identité entre l'être et l'essence, se trouve néanmoins à plusieurs reprises dans l'extrait des *Questions sur la Métaphysique* à l'examen dans cette section. S'il est, en revanche, conforme à ce que propose Siger d'affirmer une identité en Dieu entre le *quod est* et le *quo est*, identifier ceux-ci à l'essence et l'être reviendrait à soutenir ce que rejette l'artien dans les *Questions sur la Métaphysique*, à savoir que l'essence est comme un sujet auquel l'être advient. L'extrait des *Questions sur le Livre des causes* se lit ainsi :

Par ailleurs, tout ce qui est ainsi, qui, en étant, est son actualité, est ainsi un étant en lequel ne diffèrent pas l'être et l'essence, ce qui est (*quod est*) et ce par quoi c'est (*quo est*). Mais la Cause première est un étant ainsi qui est son actualité en étant, autrement, en effet, elle serait en puissance au regard de son être, et ne serait pas ainsi l'acte pur. Ne diffèrent pas en elle, par conséquent, l'essence et l'être, ce qui est (*quod est*) et ce par quoi c'est (*quo est*)⁶⁴.

Précisons ici qu'entendre « essence » et « être » au sens de « ce qui est » et de « ce par quoi c'est » est précisément ce qui, dans cet extrait, constituerait en un revirement théorique notable chez Siger, car cela consisterait à adopter la conception d'une essence comme une puissance réceptrice plutôt que de concevoir l'étant créé comme une puissance objective. L'artien adopterait ainsi dans les *Questions sur le Livre des causes* la position réfutée dans les *Questions sur la Métaphysique*, deux ou trois ans avant.

Piché (p. 84) propose, par ailleurs, une évolution chez le maître ès arts quant à la façon dont se conçoit plus particulièrement la structure ontologique des substances séparées. Dans les *Questions sur la Métaphysique*, Siger verrait la composition entre la matière et la forme, pour ce

⁶⁴ « Iterum, omne quod sic est quod est eius actualitas in essendo, sic est ens quod in eo non differunt essentia et esse, quod est et quo est. Sed causa prima sic est ens quod est eius actualitas in essendo, aliter enim esset in potentia ad suum esse, et sic non esset actus purus. Non differunt igitur in ea essentia et esse, quod est et quo est. », Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, question 57, sed contra 4, éd. Marlasca, p. 197.

qui concerne les substances matérielles, et la composition entre le sujet et son opération, pour ce qui concerne les substances immatérielles, comme marquant la différence entre la simplicité du Premier et la structure ontologique des autres étants. Dans les *Questions sur le livre des causes*, l'artien rendrait en revanche compte de la différence entre la simplicité divine et la structure ontologique des intelligences séparées par la composition qu'on trouverait, dans ces dernières, entre l'être et l'essence. Cette dernière position est attribuée à Thomas d'Aquin et récusée par Siger dans les *Questions sur la Métaphysique*.

À la lumière de ce qui a été exposé de la distinction entre l'être et l'essence de Siger dans les *Questions sur la Métaphysique*, on peut affirmer avec Piché que l'opération des intelligences séparées distingue certes celles-ci de Dieu. Ce n'est toutefois pas, selon ce qu'en dit Siger dans ce texte, en vertu de la composition avec le sujet que l'opération des substances séparées pose, mais parce que cette opération (d'intelliger) est moins parfaite que la même opération chez Dieu : les substances séparées intelligent, en effet, par des espèces extérieures à leur essence, alors que Dieu, est-il ici sous-entendu, intellige par son essence même :

Reportatio C

les étants s'éloignent du Premier, peut-être pas par composition, mais par cela qu'ils s'approchent de la nature de la puissance, ce qui est manifeste par leur action et encore <par l'action> du Premier. Chaque <chose> agit, en effet, selon qu'elle est étant en acte. Pour cette raison, les étants, selon qu'ils s'éloignent davantage du Premier, ont moins une nature active et davantage une nature passive. Seul le Premier a, en effet, une nature active et n'est pas mû par un autre. [...]

Mais si l'on concède la proposition majeure, de sorte que tous les étants s'éloignent de la simplicité du Premier, et que certains, comme les substances séparées autres que la Première, ne sont pas composés de matière et de forme, il ne s'ensuit cependant pas qu'elles <i.e. les substances séparées> sont composées d'essence et d'être, mais cela est une affirmation du conséquent. Un autre mode de composition peut, en effet, être trouvé en elles : toutes intelligent, en effet, par des espèces différentes de leur substance, comme cela sera manifeste plus tard⁶⁵.

⁶⁵ « entia recedunt a Primo forte non per compositionem, sed per hoc quod accedunt ad naturam potentiae, quod patet ex actione eorum et etiam ipsius Primi. Agit enim unumquodque secundum quod ens in actu. Et ideo entia, secundum quod magis recedunt a Primo, minus habent naturam activam et magis naturam passivam. Primum enim solum naturam activam habet et non agitur ab alio. [...] Si autem concedatur maior propositio, ita quod omnia entia recedant a simplicitate Primi, et quaedam, ut substantiae separatae aliae a Prima, non sunt compositae ex materia et forma, non tamen sequitur quod sint compositae ex essentia et esse, sed est fallacia consequentis. Alius enim modus compositionis potest in eis inveniri : omnes enim intelligunt per species alias a substantiis earum, ut postea patebit. », Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (C), « Introductio », q. 7, ad 7, éd. Maurer, pp. 35-36.

Reportatio M

les <choses> qui sont en deçà du Premier s'éloignent de lui et sont multipliées par cela qu'elles s'approchent de la puissance. La raison de cela est qu'aucune des autres <choses> n'est ainsi un acte pur comme le Premier <est un acte pur>. Cela n'entraîne cependant pas qu'elles ont diverses essences. [...]

De même, j'accorde que la majeure est vraie : « chaque chose s'éloigne de la simplicité du Premier » etc., et certaines <choses> ne sont pas composées de matière et de forme ; elles sont donc composées d'essence et d'être. Cela conclut à tort. <Ces choses qui ne sont pas composées de matière et de forme> peuvent, en effet, s'éloigner <de la simplicité du Premier> d'une autre façon, par l'intelliger, par exemple, parce que toute autre <chose> que le Premier intellige par une espèce qui est différente d'elle-même⁶⁶.

La proposition générale de l'extrait des *Questions sur la Métaphysique* de Siger de Brabant examiné plus haut présente différentes ressources pour distinguer Dieu des substances séparées sans souscrire à la distinction entre l'être et l'essence, notamment l'idée que tout étant causé nécessite une cause efficiente externe et qu'« être » n'est pas un prédicable univoque qui suppose un ajout pour être différencié dans les différents étants, mais qu'il se prédique selon le plus ou le moins selon la plus ou moins grande perfection de l'essence des étants. Outre les passages cités ci-dessus, on trouve d'autres arguments à l'effet de l'absence de composition de l'être et de l'essence des intelligences séparées dans les autres éléments de la solution à l'argument initial 7, notamment l'analogie des nombres qui participent plus ou moins de l'unité selon qu'ils sont plus ou moins éloignés du premier et les étants qui sont plus ou moins diversifiés selon qu'ils sont plus ou moins éloignés du Premier, en supposant une hiérarchie des étants au sein de laquelle aucun ne présenterait le même degré de complexité⁶⁷, et la solution à l'argument initial 10 qui précise qu'« être » n'est pas un prédicable univoque qui nécessiterait un ajout pour être diversifié, car les *rationes* d'être des différents étants se distinguent les unes des autres par elles-mêmes en vertu de la hiérarchie des étants⁶⁸. Afin de déterminer s'il y a évolution de Siger de Brabant vers une position thomasienne au regard de la distinction entre l'être et l'essence, je

⁶⁶ « quae sunt citra Primum recedunt ab ipso et multiplicantur per hoc quod accedunt ad potentiam. Et causa huius est cum nullum aliorum sit ita actus purus sicut Primum. Hoc tamen non concludit quod habeant diversas essentias. [...] Item, esto quod maior sit vera : « unumquodque recedit a simplicitate Primi », etc., et quaedam sunt quae non sunt composita ex materia et forma ; ergo sunt composita ex essentia et esse. Fallacia consequentis est. Possunt enim recedere alio modo, ut per intelligere, quia omne aliud a Primo intelligit per speciem, quae est aliud ab ipso. », Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (M), « Introductio », q. 7, ad 7, éd. Dunphy, p. 48.

⁶⁷ Dans l'abrégé P, cela est formulé de la façon suivante : « Unde per recessum a Primo diversificantur species entium et per participare plus vel minus unitatem primam, quae, cum sit mensura entitatis in rebus, non potest esse quod aliqua duo aequaliter se habeant ad suam mensuram et quod sint diversa, sicut species numeri diversificantur per participationem plus vel minus unitatis, quae est numeri principium », Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (P), « Introductio », q. 2, <ad 7>, éd. Maurer, p. 399.

⁶⁸ Cf. section « Concernant certains aspects de la présentation de Maurer (1946) », *supra*.

vérifierai si la composition d'être et d'essence des substances séparées, élément particulièrement caractéristique de la position attribuée à Thomas d'Aquin par Siger de Brabant dans le cadre de l'extrait des *Questions sur la Métaphysique*, se trouve assumée par l'artien dans ses *Questions sur le Livre des causes* en analysant les extraits que Marlasca estime être « les principaux textes des *Quaestiones <super librum de causis>* dans lesquels cette distinction <entre la nature ou l'essence des Intelligences et leur existence> semble être affirmée sans équivoque » (Marlasca, 1972, p. 21, n. 20). Cet examen permettra de voir si le revirement constaté dans l'extrait de la question 57 des *Questions sur le Livre des causes* se confirme dans les lieux dans lesquels on est particulièrement susceptible d'observer Siger se prononcer en faveur ou contre l'essence entendue comme substrat dans les choses causées.

Le premier extrait est tiré de la réponse magistrale à la question 22 : « *Utrum intelligentia sit composita ex materia et forma* »⁶⁹ :

l'intelligence, en effet, comme elle n'est pas étant en premier lieu, est ainsi un étant qui a l'être et la nature de l'intelligence se rapporte à l'être de celle-ci comme la puissance par rapport à l'acte⁷⁰.

Siger répond premièrement que l'intelligence séparée est dépourvue de matière, ce qui se justifie par cela que son opération immatérielle, à savoir saisir la forme en l'abstrayant de la matière, suppose qu'elle-même soit immatérielle. Il admet cependant que « dans les intelligences se trouvent une certaine composition et une certaine *ratio* de puissance »⁷¹. Siger précise néanmoins que

cette puissance propre se rapporte à l'être seulement et n'est pas commune par rapport à l'être et au non être, comme <il en va de> la puissance de la matière. Il y a donc, en elle, comme il appert, une composition, mais pas, cependant, de matière et de forme ; et il y a, en elle, la *ratio* de puissance non celle d'*hyle*, existant transmutable par rapport aux formes et aux privations de formes⁷².

Siger ne défend pas dans cette solution une composition entre l'essence et l'être dans les intelligences séparées, mais il affirme qu'on trouve en elles une certaine puissance, puisqu'elles n'ont pas l'être par soi. Cela reprend l'idée de la hiérarchie des étants selon qu'ils présentent plus

⁶⁹ Cf. Maurer (éd. 1983, p. 35, l. 83) affirme aussi trouver la composition réelle entre l'être et l'essence des créatures dans le cadre cette question, cf. éd. Marlasca, pp. 91-94.

⁷⁰ « *Intelligentia enim cum non sit primo ens, sic est ens quod esse habet et quod natura intelligentiae comparatur ad esse eius sicut potentia ad actum.* », éd. Marlasca, p. 93.

⁷¹ « *in intelligentiis est aliqua compositio et aliqua potentiae ratio* », *ibid.*, p. 93.

⁷² « *potentia ista propria est ad esse tantum et non communis ad esse et non esse, sicut materiae potentia. Est igitur, ut apparet, in ea compositio, non tamen ex materia et forma ; et est in ea potentiae ratio non quae ipsius hyle, transmutabilis existentis ad formas et privationes formarum.* », *ibid.*, p. 93.

ou moins d'actualité, le Premier présentant l'actualité maximale de l'identité de l'essence et de l'être. L'idée selon laquelle l'intelligence séparée est en puissance par rapport à l'être, mais n'est pas en puissance au regard de l'être et du non être est typique de l'ontologie d'une position sémantique de la distinction entre l'être et l'essence : l'intelligence n'est pas considérée comme une entité formelle qui serait susceptible d'être posée dans l'être ou non selon qu'elle reçoit l'être ou non comme pour les tenants de la distinction réelle, mais elle est considérée toute entière soit en acte, soit en puissance au regard de l'existence en acte. Autrement dit, l'artien nie que la puissance de l'intelligence soit une puissance subjective, la concevant comme une puissance objective.

Le second extrait est pris de la solution au troisième argument initial de la question 32 : « *Utrum intelligentia habeat esse in loco* » :

l'intelligence n'a pas un être infini, mais déterminé. Mais cette détermination de son être n'est pas relative à un lieu déterminé, mais à une nature déterminée et distincte des autres natures⁷³.

À la lumière de ce qui a été exposé de la position de Siger dans les *Questions sur la Métaphysique*, il n'y a pas lieu de croire que cette détermination de la nature de l'intelligence suppose la composition de l'essence et de l'être en celle-ci. De fait, la hiérarchie des étants et l'idée que les *rationes* d'être différentes des étants distinguent les étants les uns des autres suffisent à expliquer que les intelligences présentent une nature déterminée et distincte de la nature des autres substances immatérielles sans avoir recours à la distinction réelle.

Un troisième extrait est issu d'un argument d'autorité opposé aux arguments initiaux de la question 37 : « *Utrum intelligentia sic intelligat quod ipsa sit suum intelligere* » :

L'intelligence semble davantage <être> son être que son intelliger. *Mais elle n'est pas son être* : alors, elle serait, <en effet>, étant en premier lieu. Donc, elle n'est pas son intelliger⁷⁴.

Ici encore, Siger ne diffère pas de ce qu'il expose dans les *Questions sur la Métaphysique* ni ne souscrit à la distinction réelle entre l'essence et l'être de la substance séparée en affirmant que celle-ci n'est pas son être. Il affirme, en effet, dans cet opus, que le Premier est son être et que

⁷³ « *intelligentia non habet esse infinitum sed determinatum. Sed illa determinatio sui esse non est ad locum determinatum, sed ad naturam aliquam determinatam et distinctam ab aliis naturis.* », *ibid.*, p. 127.

⁷⁴ « *Intelligentia magis videtur <esse> suum esse quam suum intelligere. Sed non est suum esse : tunc <enim> esset primo ens. Ergo neque suum intelligere.* », *ibid.*, p. 145. Le passage en italique correspond au passage signalé par Marlasca (1972, p. 21, n. 20).

dans les autres étants, l'essence est autre que l'être au sens où la *ratio* d'être de tous les autres étants que le Premier est autre chose que l'être même.

Un quatrième extrait est tiré de l'argument opposé aux arguments initiaux de la question 38, « *Utrum intelligentia sit sua intelligendi potentia* ». Je reproduis ici tout l'argument en signalant, par les caractères en italique, le passage militant selon toute vraisemblance en faveur d'une composition réelle entre l'être et l'essence dans l'intelligence séparée selon Marlasca (1972, p. 21, n. 20) :

L'intelliger de l'intelligence n'est pas son être, donc son essence n'est pas sa puissance d'intelliger. La preuve de la conséquence est que les puissances se distinguent par l'acte : *si, donc, l'être de l'intelligence, qui est l'acte de l'essence, est distinct de l'intelliger, qui est l'acte de la puissance intellectuelle, ainsi l'essence de l'intelligence, dont l'acte est l'être, se distinguera de sa puissance intellectuelle, dont l'acte est l'intelliger. La preuve de l'antécédent est que l'être de l'intelligence au regard de la nature de son essence est causé <par quelque chose d'extérieur à elle>* ; mais, comme elle <à savoir, l'intelligence> intellige d'autres <choses> que soi, son intelliger au regard de la nature de son essence n'est pas causé <par quelque chose d'extérieur à elle>, comme l'Auteur le veut et qu'il sera par la suite manifeste ; son être n'est pas, par conséquent, son intelliger⁷⁵.

On distingue ici l'essence et l'être de l'intelligence séparée de la puissance et l'acte de son opération, à savoir l'intellection. Deux arguments sont amenés à cet effet : les puissances se distinguent par leur acte : si les actes sont distincts, alors les puissances se distinguent. Cet argument sera développé dans le corps de la question. Le deuxième argument est que l'être de l'intelligence qui a trait à la nature de celle-ci est causé (par quelque chose d'extérieur à elle), alors que l'acte d'intelliger de l'intelligence n'est pas causé, mais l'intelligence le réalise par elle-même.

Concernant la distinction entre l'être et l'essence de la substance séparée, est ici affirmé au passage que l'être de celle-ci est l'acte de l'essence. Cette formulation pourrait être interprétée au sens d'une conception du rapport entre l'essence et l'être à la manière de la puissance et de l'acte, sur le modèle du rapport entre la matière et la forme, surtout qu'on assimile, dans cet extrait, l'essence à la puissance. On pourrait cependant aussi lire ce passage dans l'esprit de l'ontologie sigérienne des *Questions sur la Métaphysique*. Celle-ci pose l'identité réelle de l'essence et de

⁷⁵ « *Intelligere ipsius intelligentiae non est eius esse, quare eius essentia non est eius ad intelligendum potentia. Probatio consequentiae est, quia potentiae per actus distinguuntur : si igitur esse intelligentiae quod est actus essentiae distinctum est ab intelligere quod est actus potentiae intellectivae, tunc et essentia intelligentiae cuius actus est esse distinguetur a potentia intellectiva eius cuius actus est intelligere. Probatio antecedentis est, quia esse intelligentiae ad naturam suae essentiae causatum est ; intelligere autem eius ad naturam suae essentiae non est causatum cum et alia a se intelligat, sicut vult Auctor et post patebit ; non est igitur eius esse suum intelligere* », éd. Marlasca, pp. 146-147.

l'être au sein des causés, mais leur distinction selon la raison, « essence » signifiant selon le mode de la perfection possédée et « être », selon le mode de l'acte exercé. L'essence et l'être sont ainsi liés à la manière de deux angles d'approche d'une même réalité. Le corps de la question va dans le sens de cette ontologie. Il n'est pas ici question de composition métaphysique entre l'être et l'essence des intelligences : Siger y réaffirme plutôt le principe selon lequel les choses se distinguent en vertu de leurs *rationes* propres qui diffèrent :

la puissance d'intelligence de l'intelligence n'est pas sa substance, comme le montre l'argument produit relativement à cela : les puissances, de fait, se distinguent par l'acte. La raison de cela est que chaque <chose> se distingue des autres par une *ratio* propre ; mais la puissance, comme il appert au <livre> neuf de la *Métaphysique*, a une *ratio* ou une définition à partir de l'acte, comme l'art de la médecine est défini par rapport à cela qu'il est la puissance effective de la santé et l'art de construire <est défini> par rapport à cela qu'il est la puissance active de la maison ; donc, de la même manière que les puissances sont définies par l'acte, de cette même manière, elles sont distinguées ; et l'être de l'intelligence n'est pas son intelliger, au contraire, l'intelliger est l'actualité de la puissance opérative de l'intelligence qui se trouve au regard de son être comme une puissance au regard de son acte ; <donc,> elle se distinguera de la puissance intellectuelle de l'intelligence qui a une <*ratio*> semblable au regard de l'intelliger⁷⁶.

Le rapport entre la puissance et l'acte de la substance séparée n'est pas présenté comme analogue à celui que l'on trouve entre la matière et la forme, mais Siger dit simplement qu'on identifie les puissances — et, du fait même, qu'on les distingue — en vertu de l'acte par rapport auquel elles sont une puissance.

Le cinquième extrait qui attesterait la distinction réelle dans l'intelligence séparée se trouve dans le corps de la question 53 : « *Utrum causa prima sit infinitas secundum essentiam* » :

Cependant, l'être dans les autres singuliers se contracte au regard de la matière et est déterminé par la nature qui le reçoit, de sorte que, selon cela, bien que pour les intelligences l'être n'est pas déterminé et circonscrit relativement à la matière, il est cependant contracté au regard de la nature qui reçoit l'être, qui se trouve, dans celles-ci, au regard de leur être comme la puissance au regard de l'acte. Mais la Cause première est l'être pur, subsistant par soi, sans matière ou nature recevant cet être⁷⁷.

⁷⁶ « potestas intelligendi intelligentiae non est eius substantia, sicut ostendit ratio ad hoc facta, nam potestates per actus dignoscuntur. Cuius ratio est quia unumquodque distinguitur ab aliis per propriam rationem ; potentia autem, sicut apparet nono Metaphysicae, rationem seu definitionem habet ex actu, ut ars medicinae definitur quod sit potestas effectiva sanitatis, et ars aedificativa quod sit potestas activa domus ; quare potentiae sicut per actus definiuntur ita et distinguuntur ; et esse intelligentiae non est suum intelligere, immo intelligere est actualitas potentiae operativae intelligentiae quae se habet ad suum esse sicut potentia ad actum ; <quare> distinguetur a potestate intellectiva intelligentiae quae consimilem <rationem> habet ad intelligere. », *ibid.*, p. 147.

⁷⁷ « Tamen esse in singulis aliis fit contractum ad materiam et fit finitum per naturam recipientem, ita quod secundum hoc, licet intelligentiis esse non sit finitum et terminatum ad materiam, est tamen contractum ad naturam esse

Ce passage est sans équivoque : on y présente clairement, dans la substance séparée, l'être comme un acte reçu par la nature de celle-ci, laquelle nature se trouve au regard de l'être comme la puissance au regard de l'acte. Siger explique, dans ce passage, que la matière et la forme présentent une infinité privative : elles sont toutes deux illimitées en elles-mêmes, la première étant apte à recevoir la détermination de la forme, la seconde étant apte à être contractée par la matière. La Cause première, en revanche, présente une infinité négative : elle existe par soi de façon infinie, par nature non limitée par la matière et non reçue dans une forme. L'intelligence séparée, pour sa part, bien qu'elle ne soit pas limitée par la matière, a son être contracté par une forme qui le reçoit. S'il n'est pas étranger à l'approche sigérienne de présenter Dieu comme le parfait simple et indéterminé et d'opposer à cette simplicité le caractère déterminé des étants qui ne présentent pas cette perfection, il est inusité de le voir poser cette configuration de l'être reçu et de l'essence réceptrice au sein d'étants causés.

Le sixième et dernier extrait que Marlasca présente comme patent au regard de la distinction réelle de l'être et de l'essence dans la substance séparée est tiré du corps de la question 55 : « *Utrum aliquid aliud a causa prima sit infinitae virtutis secundum durationem* » :

la puissance de l'intelligence est réceptrice au regard de l'être, comparée à l'être comme la puissance <au regard> de l'acte⁷⁸

La réponse magistrale à la question de savoir s'il existe quelque chose d'autre que la Cause première qui soit d'une puissance (*virtus*) infinie quant à la durée consiste à dire que si l'intelligence a le pouvoir d'être et de mouvoir toujours, elle nécessite néanmoins une causalité efficiente extérieure à elle pour être :

l'intelligence de puissance (*virtus*) infinie se trouve au regard de l'être et du mouvement selon qu'elle dépend de la Cause première, comme elle peut être et mouvoir toujours ; elle n'est cependant pas par elle-même d'une durée ni d'un mouvement infini. L'intelligence, en effet, selon ce qu'elle est par elle-même, n'a pas l'être, mais dépend, dans son être, de la Cause première, comme on l'a vu plus haut : elle n'a pas par elle-même la puissance d'être toujours ou de mouvoir toujours⁷⁹.

recipientem, quae in eis se habet ad esse earum sicut potentia ad actum. Causa autem prima est esse purum per se subsistens sine materia vel natura recipiente illud esse. », *ibid.*, p. 184.

⁷⁸ « *virtus intelligentiae ad esse receptiva est, comparata ad esse sicut potentia <ad actum>* », *ibid.*, p. 187.

⁷⁹ « *intelligentia infinitae virtutis est ad essendum et ad movendum secundum quod dependet ex causa prima, cum possit esse et movere semper ; de se tamen non est durationis infinitae neque motionis. Intelligentia enim secundum quod ex se non habet esse, sed in esse suo dependet ex causa prima, ut superius visum fuit, de se non habet potentiam ad essendum semper vel semper movendum.* », *ibid.*, p. 187.

C'est en ce sens que doit s'entendre que la puissance (*virtus*) de l'intelligence est réceptrice de l'être, à savoir qu'elle se trouve au regard de l'être comme une puissance objective, apte à être produite dans l'être alors qu'elle n'est pas encore et non comme une puissance subjective, telle la matière, apte à recevoir une détermination ou de se voir retrancher une détermination. Siger, de fait, soutient que l'intelligence est en puissance au regard de l'être, mais n'est pas en puissance par rapport au non être, puisqu'une fois qu'elle est suscitée dans l'être, elle a, par sa nature, d'être toujours. Elle dépend de la Cause première quant à son avènement dans l'être et c'est en ce sens qu'elle est une puissance (*virtus*) en puissance de l'être à la manière de la puissance (objective) par rapport à l'acte :

Mais parce qu'il y a < dans > l'intelligence un défaut de puissance au regard du non-être, il faut que la puissance au regard de l'être, laquelle est < dans > l'intelligence, se rapporte à l'être toujours et au mouvoir toujours, mais cependant qu'elle dépende de la Cause première. Si, en effet, quelque chose qui n'est pas par soi, n'ayant cependant pas une puissance de ne pas être, n'était pas dépendant de ce par quoi il serait toujours, il serait fait non étant parce qu'il n'aurait pas la puissance d'être. C'est pourquoi il n'y a pas, dans leur nature, de puissance au regard du non être ni une matière, bien qu'elles < i.e. les intelligences > ne soient pas de soi des < choses > nécessaires dans l'être, elles ont cependant une nécessité et une perpétuité d'être : il y a, en effet, certaines < choses >, dans les < choses > nécessaires et sempiternelles, qui ont une cause de leur nécessité et de leur sempiternité, comme le veut Aristote au huitième < livre > de la *Physique*⁸⁰.

Le passage signalé par Marlasca est extrait de la distinction entre ce que c'est d'être toujours pour Dieu et ce que c'est d'être toujours pour l'intelligence séparée : Dieu qui est par soi être subsistant jamais n'est pas : il présente ainsi un être (et une essence!) maximalement actif ou actuel. L'intelligence en revanche ne présente pas un être (ni une essence) aussi active, car elle n'est pas par soi être subsistant, mais nécessite d'être causée pour être. C'est cet être au regard duquel elle est réceptrice. Elle se trouve ainsi à être produite dans l'être, mais elle ou son essence ne se trouve pas pour autant informée par l'être à la manière de la matière qui est informée par la forme :

la puissance (*virtus*) de la Cause première par rapport à l'être toujours et celle de l'intelligence diffèrent parce que la puissance (*virtus*) de l'intelligence est réceptrice au regard de l'être, comparée à l'être comme la

⁸⁰ « Sed ex eo quod < in > intelligentia est defectus potentiae ad non esse, oportet quod potentia ad esse quae est < in > intelligentia sit ad esse semper et ad movendum semper, sed tamen quod dependeat ex causa prima. Si enim aliquid quod de se non est, potentiam tamen ad non esse non habens, non esset dependens ex aliquo ex quo semper esset, fieret non ens quod potentiam non habet ad esse. Et ideo in quorum natura non est potentia ad non esse neque materia, quamquam de se non sint in esse necessaria, ab alio tamen habent essendi necessitatem et perpetuitatem : sunt enim in necessariis et sempiternis quaedam habentia causam suae necessitatis et sempiternitatis, ut vult Aristoteles octavo *Physicorum*. », *ibid.*, p. 187.

puissance <au regard> de l'acte ; mais la puissance (*virtus*) de la Cause première au regard de l'être toujours n'est pas réceptrice de son être, mais active, comme la Cause première est l'être même subsistant par soi⁸¹

Mais comme les tenants de la distinction réelle ne rejettent certes pas la causalité efficiente du Premier à l'égard de l'être des créatures et que n'est pas récusée, dans ce passage, la conception de l'essence de l'intelligence comme une puissance réceptrice, cet extrait pourrait aussi être interprété comme s'inscrivant dans le cadre d'une position réaliste.

De cet examen des passages des *Questions sur le Livre des causes* de Siger de Brabant présumés attester la distinction réelle entre l'être et l'essence dans les intelligences séparées ressort que l'extrait de la question 22 relève clairement de l'ontologie adoptée par le maître ès arts dans ses *Questions sur la Métaphysique*. Les extraits des questions 32, 37, 38 et 55 s'inscrivent aussi dans l'esprit de cette première ontologie sigérienne. Ils pourraient être interprétés dans le sens de la distinction réelle entre l'être et l'essence de la créature, mais leur seul contenu ne suffirait pas à justifier un changement de paradigme ontologique entre les *Questions sur la Métaphysique* et les *Questions sur le Livre des causes*. Finalement, les extraits des questions 53 et 57 manifestent clairement une ontologie où l'essence est entendue comme une puissance réceptrice d'un acte qui entre en composition avec elle. L'approche adoptée dans ces lieux est inconciliable avec la première approche de l'artien et correspond à la position attribuée à Thomas. Il se trouve donc, dans les *Questions sur le Livre des causes* de Siger de Brabant, deux passages supportant la thèse d'un changement de paradigme au regard de la distinction entre l'être et l'essence quant aux idées défendues dans les *Questions sur la Métaphysique*. On doit aussi dire que ces passages sont en contradiction avec l'extrait de la question 22 : Siger y rejette, en effet, que quelque chose se trouve dans les intelligences séparées telle la puissance de la matière à l'égard de la forme, ce qui pose problème à la thèse du changement de paradigme. Il appert important de rappeler que ces deux passages ainsi que tout ce qui se trouve outre la ligne douze de la question 35 ne sont rapportés que par le manuscrit parisien. Or ce dernier comporte plus d'erreurs que le manuscrit viennois, utilisé de pair avec le manuscrit parisien pour établir le texte des 35 premières questions. Rappelons aussi que le texte de ces *reportationes* a été revu et corrigé par le maître ès arts jusqu'à la question 28. Ainsi, des extraits relevés par Malarsca et Piché seul le passage de la question 22 a été autorisé par Siger.

⁸¹ « *virtus causae prima ad essendum semper et ipsius intelligentiae differunt eo quod virtus intelligentiae ad esse receptiva est comparata ad esse sicut potentia <ad> actum ; virtus autem causae primae ad essendum semper non est ipsius esse receptiva sed activa, cum causa prima sit ipsum esse per se subsistens* », *ibid.*, pp. 187-188. Le passage en italique est celui signalé par Marlasca (1972, p. 21, n. 20).

Les autres extraits seraient donc à interpréter avec la prudence qu'appelle le degré de fiabilité des textes étudiés.

Une étude approfondie de l'opus, à la lumière des éléments dégagés de l'extrait des *Questions sur la Métaphysique*, serait susceptible de faire apparaître des considérations théoriques complémentaires aux quelques résultats obtenus ici. Suivant ce qui a été exposé, retenons que dans l'extrait le plus fiable des passages présumés présenter la distinction réelle entre l'être et l'essence, soit celui de la question 22, est rejetée la conception de l'essence comme d'une puissance sujette à l'être ou au non être, typique d'une position réaliste. Retenons en outre que l'extrait de la question 32 rapporté par les deux témoins manuscrits connus, comme l'extrait de la question 22, s'inscrit dans l'approche adoptée dans les *Questions sur la Métaphysique*. Quant aux textes allant à l'encontre de la perspective des *Questions sur la Métaphysique*, ils ne sont rapportés que par le témoin manuscrit de moindre tenue et sans avoir été revus et autorisés par le maître ès arts. Par ailleurs, les autres extraits, ceux des questions 37, 38 et 55, aussi uniquement rapportés par le manuscrit parisien et n'ayant pas reçu l'aval du maître, sont pleinement compatibles avec l'approche défendue dans les *Questions sur la Métaphysique* et font écho aux considérations mises de l'avant dans celles-ci. Il semble qu'on ne puisse ici conclure à une franche volte-face de Siger de Brabant sur la composition des substances séparées entre ses *Questions sur la Métaphysique* et ses *Questions sur le Livre des causes*. Comme on ne peut encore véritablement conclure à un changement de position de Siger de Brabant sur la distinction entre l'être et l'essence, qu'il semble peu probable que Siger ait souscrit, dans un même ouvrage, à la fois à une position et à la position adverse, que l'extrait des *Questions sur la Métaphysique* offre un traitement explicite et suivi de la distinction entre l'être et l'essence et encore que plusieurs extraits des *Questions sur le Livre des causes* s'inscrivent dans l'esprit de l'extrait des *Questions sur la Métaphysique*, je retiendrai la position adoptée dans les *Questions sur la Métaphysique* dans l'examen visant à déterminer s'il y a ou non filiation entre le maître artien et Godefroid de Fontaines et Hervé de Nédellec sur cette question.

Siger de Brabant, Godefroid de Fontaines et Hervé de Nédellec : une claire filiation doctrinale

Bien que les interlocuteurs de Siger de Brabant, d'un côté, et de Godefroid de Fontaines et d'Hervé de Nédellec, de l'autre côté, ne sont pas les mêmes sur la question de la distinction entre l'être et l'essence, les idées rejetées, elles, s'assimilent, tout comme ce qui est apporté en

contrepartie de celles-ci. Siger rejette principalement les idées d'Avicenne, d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin (dans C), les leur attribuant nommément. Celles-ci manifestent clairement une conception de l'essence comme un substrat recevant l'être comme quelque chose d'extérieur à elle⁸². Godefroid et Hervé ont en revanche comme adversaires Henri de Gand et Gilles de Rome. Si la position de Gilles de Rome s'assimile aux idées combattues par Siger de Brabant, Godefroid et Hervé associent encore la position d'Henri de Gand à celle de Gilles de Rome, rendant manifeste qu'elles présentent toutes deux, sous une forme ou une autre, ce qui est constitutif de la conception de l'essence telle une puissance réceptrice, soit l'idée d'une certaine préexistence de l'essence par rapport à son existence dans la réalité extramentale et celle que l'être est un ajout à l'essence. Bien que les similitudes soient plus éclatantes entre Godefroid et Hervé sur cette question, notamment parce que ceux-ci répondent aux mêmes auteurs, la perspective adoptée par Siger de Brabant et l'approche godefroïohervéenne présentent un accord de fond quant aux principes directeurs de leur position sur la distinction entre l'être et l'essence. Les positions combattues se caractérisent toutes, même si les auteurs qui la mettent de l'avant s'en défendent, par l'accidentalité de l'être, l'être se concevant selon eux comme quelque chose d'extérieur à l'essence qui advient à celle-ci, composant avec elle la substance achevée⁸³. Siger montre que cette thèse erronée repose notamment sur la confusion entre la causalité formelle de la substance et la causalité efficiente de l'agent qui produit la substance dans l'être. Une fois cette confusion dissipée, on constate que la chose causée ne requiert, outre les principes de son essence, que la causalité efficiente d'un agent extérieur à elle afin d'avoir l'être en acte. Cela rend l'ajout de l'être à l'essence superflu pour rendre compte de l'être de la chose causée et de la contingence de celle-ci. Si cette façon de rejeter l'être-ajout n'est pas reprise par Godefroid de Fontaines et Hervé de Nédellec dans les textes considérés dans cette étude, la distinction entre la puissance dans un sens subjectif et la puissance dans un sens objectif ainsi que le rejet de l'essence prise comme une puissance dans un sens subjectif se présentent, en revanche, comme des éléments principaux de l'offensive contre les positions rejetées. En effet, ce qui est rejeté

⁸² La voie médiane de Thomas qui est présentée dans la réponse magistrale de l'extrait des *Questions sur la Métaphysique* et selon laquelle l'être est constitué par les principes de l'essence fait exception. Les deux autres arguments attribués à l'Aquinat s'inscrivent néanmoins dans le sens de la position d'Avicenne et d'Albert. Pour des précisions relatives à la présentation de la position de Thomas d'Aquin dans l'extrait des *Questions sur la Métaphysique* de Siger et le positionnement de l'artien au regard de celle-ci, cf. les sections « Exposé de la question : "L'être est-il un ajout à l'essence des étants causés ?" » et « Éléments saillants de la question : "L'être est-il un ajout à l'essence des <choses> causées ?" », *supra*.

⁸³ Précisons cependant, concernant Thomas d'Aquin, qu'il n'est question de l'être comme d'un ajout à l'essence que dans le dixième argument initial, que Siger lui attribue en C, dans l'extrait des *Questions sur la Métaphysique*.

lorsque l'essence est entendue comme une puissance dans un sens subjectif est la conception de l'essence comme quelque chose qui est complété par quelque chose d'autre, à savoir l'être, qui lui est extérieur et qui lui advient afin que soit constitué le véritable existant en acte. C'est donc, sous des manifestations différentes, la même structure métaphysique de l'étant créé qui est récusée, et, en dépit d'arguments qui diffèrent, les principes qui sont sous-jacents à ceux-ci sont les mêmes pour l'essentiel.

Cela se vérifie, de façon semblable, dans la manière dont est introduite, chez les trois auteurs, la distinction entre l'être et l'essence selon le mode de signifier. Dans la troisième partie de la réponse magistrale de l'extrait des *Questions sur la Métaphysique*, Siger de Brabant signale trois types de noms convertibles dans le supposé, distinguant les noms qui ne diffèrent que selon le mode de signifier des parfaits synonymes et des noms qui, bien qu'ils désignent une même réalité, signifient des intentions différentes. Les noms qui diffèrent selon le mode de signifier, dont « être » et « essence », désignent une même essence et un même concept formel, mais expriment des façons différentes d'appréhender la chose. L'artien explique l'erreur d'Avicenne par l'absence de cette distinction entre les noms qui signifient des essences différentes et les noms qui signifient une même essence, mais de façon différente. Avicenne, dit-il, pensait plutôt que les différents modes de signifier reflétaient différentes essences, ce qui l'amena à conclure à la distinction réelle entre l'être et l'essence.

On ne trouve cette liste des noms convertibles dans l'étant ni chez Godefroid de Fontaines ni chez Hervé de Nédellec, pas plus qu'on n'y trouve cette explication de l'erreur d'Avicenne. Dans la version brève de son *Quodlibet III*, q. 1, Godefroid amène la différence entre l'être et l'essence comme quatrième argument de la réponse magistrale à la première sous-question, réponse magistrale qu'il fait découler de deux principes préalablement exposés et de deux conséquences de ces principes. Rappelons que dans les deux versions de ce même quodlibet, le maître séculier fait dépendre la réponse de la question principale qui est de savoir si la créature a un être d'essence réel avant d'avoir un être d'existence de la réponse à la question qui demande si l'être et l'essence sont réellement identiques dans la créature. Les deux principes motivant l'identité réelle de l'être et de l'essence dans la créature sont que rien n'est seulement être dans la réalité naturelle, ne présentant en outre aucune autre *ratio* particulière et qu'« être » se prédique comme un commun analogue. Dans la version brève, Godefroid infère de cela que Dieu n'est pas l'être commun, mais se trouve être le singulier présentant la plus grande perfection d'être, et que l'être commun ne se trouve pas comme tel dans la réalité extramentale : tout ce qui existe présente

ainsi une certaine *ratio* d'être déterminée. Il avance, en guise de quatrième argument à l'effet de l'identité de l'être et de l'essence dans la créature, qu'« essence », « étant » et « être » ne signifient pas des réalités différentes, mais se trouvent l'un par rapport à l'autre de la même façon que « course », « ce qui court » et « courir » ne signifient pas des réalités différentes, mais se trouvent l'un par rapport à l'autre comme le nom abstrait, le nom concret et le verbe. Dans la réponse à l'objection de suite soulevée contre cet argument, il dit qu'il n'y a pas de différence entre ces termes, si ce n'est selon le mode de signifier. La version longue de la même question quodlibétique varie légèrement dans sa composition. Godefroid y annonce qu'une réponse négative à la question de savoir s'il y a une distinction réellement entre l'être et l'essence de la créature entraîne une réponse négative à la question principale. Pour rendre manifeste la vérité de cette première réponse négative, le théologien fait principalement valoir quatre éléments, dont le troisième consiste à affirmer qu'« être », « essence » et « étant » expriment une même réalité. Il présente celui-ci comme une conséquence des deux premiers principes, lesquels correspondent aux deux principes avancés dans la version brève du texte. L'extrait reprend les mêmes éléments présentés dans la version brève, en développant certains aspects de ceux-ci. Quant à Hervé, il introduit une première fois, dans le *De esse et essentia*, sa conception des rapports entre l'être et l'essence en guise de position alternative à la conception gandéenne de l'essence (§143-146), après avoir réfuté trois thèses constitutives de celle-ci. Il la présente à nouveau lorsqu'il en vient à exposer sa position sur la différence entre l'être et l'essence de façon principale (§147-150). Dans le *Quodlibet VII*, q. 8, il l'expose dans le corps de la question à la suite des positions égidienne et gandéenne, la présentant comme la position lui semblant la plus probable.

Les trois auteurs reprennent une même interprétation de la triade « essence », « étant » et « être » et de celles relatives à la course, à la vie, à la lumière, à la chaleur ou à la lecture : l'essence est la perfection possédée, l'étant est le singulier possédant cette perfection et l'être est l'acte même de posséder cette perfection. Cette distinction selon le mode de signifier, de même que l'option pour la chose créée entendue comme puissance dans un sens objectif supposent d'entendre le singulier en acte comme référent premier de pair avec la stricte opposition entre la puissance et l'acte et encore avec l'idée que l'être et l'essence se trouvent toujours solidairement en acte ou en puissance. C'est en effet de l'étant en acte que l'essence est la perfection possédée et que l'être est la possession en acte de l'essence. Les trois se trouvent soit alors tous en acte, soit tous en puissance : aucun intermédiaire entre l'acte et la puissance ne peut être admis.

Ces principes apparaissent dans un premier temps, sous la plume de Siger, dans les arguments d'autorité de l'extrait des *Questions métaphysiques*. Dans le premier *sed contra* est posée la distinction entre l'être réel et l'être de raison, une première forme d'uniformité modale de l'être et de l'essence et une anticipation de la primauté ontologique du singulier en acte dans la réalité extramentale : il s'agit d'une autorité d'Averroès qui identifie l'être de raison à l'être accidentel et l'être réel à l'être essentiel ; on y affirme ainsi que l'être est essentiel à tous les étants causés. Le troisième *sed contra* va aussi dans le sens de l'être comme quelque chose d'essentiel à l'étant et de la primauté ontologique du singulier : la substance (première) jamais n'est pas. Il s'agit d'une autorité d'Aristote opposant l'être dans un autre de l'accident et l'être par soi de la substance⁸⁴. Les principes d'uniformité modale de l'être et de l'essence et de stricte distinction entre la puissance et l'acte se trouvent ensuite énoncés dans la réponse au deuxième argument initial de l'extrait des *Questions sur la Métaphysique* :

Reportatio M

À l'autre <argument>, on doit dire qu'il y a l'acte de la puissance et qu'il y a l'acte du composé. Bien que l'acte n'appartienne pas à la puissance de la chose ou à l'essence de la puissance, il y a cependant un autre acte, l'acte du composé, par exemple, et celui-ci appartient à l'essence du composé⁸⁵.

Abrégé P

De même encore qu'on dit que l'être est l'acte de l'étant, mais que l'acte est un ajout à ce qui est en puissance au regard de cet acte, il est vrai <de dire> que l'acte est l'acte du composé et <qu'il> est l'acte de la puissance. Bien qu'il n'appartienne pas à l'essence de la puissance, il appartient cependant bien à l'essence du composé. Ou on doit dire que lorsque des <choses> se distinguent ainsi que l'une est puissance et l'autre acte, l'une ne peut appartenir à l'essence de l'autre ; ce qui a le mode de l'acte peut cependant appartenir à ce qui a le mode de l'habitus⁸⁶.

Si l'on entendait l'être comme l'acte de la puissance, on l'entendrait comme composant avec l'essence l'étant achevé. Siger entend plutôt l'être comme l'acte de tout le composé : en ce sens,

⁸⁴ Le deuxième argument d'autorité est pris d'Aristote qui affirme une vaine répétition lorsqu'on dit « être humain (*homo*) » et l'« étant être humain (*ens homo*) », annonçant l'identité réelle de l'essence, de l'étant et de l'être. L'adhésion à la thèse de l'excluvité de l'ordre essentiel qui se dessine dans ces autorités est pour sa part confirmée dans le quatrième *sed contra*, soit l'impossible régression à l'infini de l'être comme ajout d'Averroès.

⁸⁵ « Ad aliud dicendum quod est actus potentiae et est actus compositi ; et licet actus non pertineat ad potentiam rei vel ad essentiam potentiae, est tamen alius actus, sicut actus compositi, et iste pertinet ad essentiam compositi. », Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, « Introductio », q. 7, ad 2 (éd. Dunphy, p. 47).

⁸⁶ « Cum etiam dicitur quod esse est actus entis, actus autem est aliquid additum ei quod est in potentia respectu cuius est actus, verum est quod actus et est actus compositi et est actus potentiae ; et licet non pertineat ad essentiam potentiae, bene tamen pertinet ad essentiam compositi. Vel dicendum quod quando aliqua sic distinguuntur quod unum est potentia, aliud actus, unum ad essentiam alterius non potest pertinere ; illud tamen quod habet modum actus, potest pertinere ad id quod habet modum habitus. », Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, « Introductio », q. 2 (éd. Maurer, p. 399).

l'acte appartient à l'essence du composé. L'être et l'essence d'un même composé ne se trouvent donc pas selon des modes différents, l'un étant en puissance lorsque l'autre est aussi en puissance et l'un étant en acte alors que l'autre est aussi en acte. Comme l'être et l'essence d'une même chose se trouvent selon un même mode, si l'on trouvait l'essence en acte et l'être en puissance, ou l'inverse, il s'agirait de l'être et de l'essence de choses numériquement différentes.

Quant aux différences à noter entre la position de l'artien et celle des théologiens, elles relèvent davantage de l'état du développement de la position et de l'étendue du traitement accordé à la question qu'elles sont d'ordre doctrinal. Il y a par exemple que, contrairement à Godefroid et à Hervé, Siger ne parle pas de l'opposition entre les termes de la triade en nommant la distinction entre le terme concret et le terme abstrait ou selon le mode nominal ou verbal, termes que l'on retrouve typiquement chez ses continuateurs pour nommer les trois perspectives selon lesquelles on désigne un singulier. On trouve, en effet, chez Siger, lorsqu'il est question des différents modes de signifier par « être » et « essence », l'opposition entre l'acte et ce qui est possédé par l'étant :

Reportatio M

il y a un genre de noms dans lequel sont certes ceux qui ont une même extension, signifiant une même essence, de sorte que l'essence qui est appréhendée en premier lieu est la même <essence signifiée par les différents noms>, mais dans différents sens dans l'âme, l'un par mode d'acte, l'autre par mode d'habitus, comme « courir » et « course » ainsi qu'« animé » et « vivre »⁸⁷.

Abrégé P

Certains <noms qui sont convertibles dans le supposé> signifient une même essence qui vient premièrement à l'esprit, mais selon différents modes, comme « course » et « courir ». Or « chose » et « étant » signifient une même essence, mais <ne sont> pas synonymes, c'est-à-dire qu'ils ne signifient pas la même essence> dans un même sens, mais selon différents modes : l'un signifie par mode d'acte, l'autre par mode de ce qui est possédé⁸⁸.

L'artien ne distingue cependant pas ces termes au moyen des distinctions employées par Godefroid et Hervé pour nommer ces mêmes éléments. Par exemple, chez le séculier :

⁸⁷ « est genus nominum in quo quidem sunt quae ad aequalia se extendunt, significantia eandem essentiam, ita quod essentiam quae primo apprehenditur eadem est, modo tamen diverso apud animam, unum per modum actus, aliud per modum habitus, sicut currere et cursus, et animatum et vivere. », Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (M), « Introductio », q. 7, co. (éd. Dunphy, p. 45).

⁸⁸ « quaedam significant eandem essentiam quae primo occurrit intellectui, sed diversimode, ut cursus et currere. Res autem et ens significant eandem essentiam, non synonyma, scilicet eodem modo, sed diversimode : unum significat illam per modum actus, aliud per modum habitus. », Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (P), « Introductio », q. 2, co. (éd. Maurer, p. 398).

le nom concret, le nom abstrait et le verbe n'expriment pas des choses différentes, comme il est manifeste à partir de ces <expressions> : « ce qui court », « course » et « courir ». Donc, de façon similaire, ces <expressions> « essence », « étant » et « être », qui se trouvent <l'une par rapport à l'autre> comme un nom abstrait, un nom concret et un verbe n'expriment pas des choses différentes⁸⁹.

tous ces <termes>, « étant », « entité », « essence », signifient réellement une même chose. La différence <est> seulement dans le mode de signifier dans l'abstrait, dans le concret ou dans un mode de ce type. Cela s'observe par similitude dans toutes les autres <choses> ainsi entendues, par exemple, « ce qui court », la « course » et « courir ».

Si l'on disait qu'il y a l'étant-nom et l'étant-participe et qu'« être » signifie différentes <choses> selon qu'il dérive du nom ou du participe, parce que, selon un mode, il signifie l'être d'essence et, selon l'autre mode, l'être d'existence actuelle, cela ne tient pas. En effet, dans toute autre <chose>, quelle que soit l'expression qui est un participe qu'on conçoit nominalement selon un mode, une même chose est toujours signifiée de part et d'autre. Alors que seul change le mode de signifier, une même chose est aussi signifiée par une expression infinitive. Pour cette raison, ce qui est dit dans le premier livre du *Perihermeneias*, que les verbes dits en soi sont des noms, est affirmé selon Boèce du verbe au mode infinitif, à savoir que le nom « lisant », le participe « lisant » et le verbe « lire » signifient réellement une même <chose>. Cela se dit aussi de tous les autres <noms> ; « étant », « essence », « être », etc., ne font pas exception à cette généralité. De fait, au livre cinq de la *Métaphysique*, à l'endroit où le Philosophe enseigne la distinction des noms en fonction de la distinction des choses, il entend toujours « étant » et « être » pour une même <chose>. Par conséquent, il veut qu'à chaque fois que quelque chose est dit un étant, soit <signifié> « être », « étant », « entité » ou « essence »⁹⁰.

Et chez le dominicain :

⁸⁹ « Nomem concretum et nomen abstractum et verbum non dicunt diversas res, sicut patet de istis : currens, cursus et currere. Ergo a simili nec ista : essentia, ens et esse, quae se habent sicut nomen abstractum et nomem concretum et verbum. », Godefroid de Fontaines, *Quodl. III* (B), q. 1, co. (éd. Wulf/Pelzer, pp. 303-304). Cf. encore *sqq.*

⁹⁰ « omnia ista, ens, entitas, essentia idem significant realiter, differentia solum in modo significandi in abstractione vel concrectione vel huiusmodi, et hoc apparet per simile in omnibus aliis sic acceptis, puta currens, cursus, currere. Nec valet si dicatur quod est ens nomen et ens participium, et aliud significat esse secundum quod descendit a nomine et a participio, quia uno modo significat esse essentiae, alio modo esse actualis existentiae. Quia in omnibus aliis, qualitercumque vox quae est participium uno modi intelligatur nominaliter, semper est eadem res significata, utrobique mutato tantum modi significandi, et eadem etiam res significata voce infinitivi : propter quod illud quod dicitur primo *Perihermeneias* quod verba secundum se dicta nomina sunt, exponitur secundum Boethium de verbo infinitivi modi, ut legens nomen, legens participium et legere verbum idem realiter significant. Sic etiam dicendum est in omnibus aliis, nec ab hac generalitate excipitur ens, essentia, esse et cetera. Nam quinto *Metaphysicae* ubi Philosophus distinctionem nominum tradit secundum distinctionem rerum, pro eodem semper accipit ens et esse. Unde vult quod quotiens dicitur ens aliquid, totiens est esse, vel ens vel entitas seu essentia. », Godefroid de Fontaines, *Quodl. III* (L), q. 1, co. (éd. Wulf/Pelzer, pp. 164-165).

de la même façon que « luire » se rapporte à « lumière » et qu'« être chaud » <se rapporte> à « chaleur », de cette même façon « être » <se rapporte> à « essence », parce que, de part et d'autre, ce qui est exprimé par l'un <des termes> par mode verbal est exprimé par l'autre par mode nominal⁹¹.

si nous prenons « être » dans le deuxième sens, alors l'essence de la créature ne peut être dite tel être ni dans l'abstrait ni dans le concret, parce qu'« être » ainsi dit exprime le rapport à quelque chose qui possède <l'essence>. Il est, en effet, la même <chose>, comme il a été dit, qu'avoir une essence, comme courir est la même <chose> qu'avoir la course. C'est pourquoi, tout comme la course ou ce qui court n'est pas courir, de même l'essence n'est ni abstraitement, ni concrètement l'être ainsi dit, parce qu'« être » ainsi dit exprime l'essence même et introduit, par son mode de signifier, un rapport à quelque chose qui possède <l'essence>⁹².

Une deuxième différence entre Siger et ses continuateurs s'inscrit dans la foulée de cette disparité terminologique. Elle relève possiblement du caractère moins achevé de la position sigérienne plutôt qu'elle ne constitue une véritable divergence doctrinale : l'artien distingue les intelligences séparées de Dieu pour cette raison qu'elles présentent une certaine puissance alors que Dieu est maximalelement acte, possédant son essence et son être sur le mode de l'identité. De l'éloignement du Premier est issue une diversification des étants créés, aucune espèce ne présentant l'exact même éloignement du Premier :

Mais bien que tout étant causé s'éloigne de la simplicité du Premier, cela n'entraîne cependant pas nécessairement ici une composition réelle de l'être et de l'essence, parce que toute <chose> s'éloigne du Premier en s'éloignant de l'actualité du Premier et par rapprochement à la puissance. Par conséquent, par l'éloignement du Premier sont diversifiées les espèces des étants et en participant plus ou moins de l'unité première, qui est la mesure de l'entité dans les choses, il ne peut arriver que deux <choses> se trouvent également au regard de sa mesure et qu'elles soient diverses, comme les espèces du nombre se distinguent par une plus ou moins grande participation de l'unité, qui est le principe du nombre⁹³.

⁹¹ « Sicut lucere se habet ad lucem et calere ad calorem et currere ad cursum, ita esse ad essentiam, quia hincinde quod dicitur per unum per modum verbi, dicitur per aliud per modum nominis. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §144).

⁹² « si accipiamus 'esse' secundo modo, tunc essentia creature nec in abstracto nec in concreto potest dici tale esse, quia esse sic dictum dicit habitudinem ad aliquod habens. Est enim (sicut dictum est) idem quod habere essentiam, sicut currere idem est quod habere cursum. Et ideo sicut cursus vel currens non est currere, ita essentia nec abstracte nec concrete est esse sic dictum, quia esse sic dictum dicit ipsam essentiam, et habitudinem ad aliquod habens importat ex suo modo significandi. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §165). Cf. aussi *Quodl. VII*, q 8, co. et *In I Sent.*, d. VIII, q. 1.

⁹³ « Licet autem omne ens causatum recedat a simplicitate Primi, non oportet tamen quod sit ibi compositio realis esse et essentiae, quia recedunt omnia a Primo recedendo ab actualitate Primi et per accessum ad potentiam. Unde per recessum a Primo diversificantur species entium et per participare plus vel minus unitatem primam, quae, [cum] sit mensura entitatis in rebus, non potest esse quod aliqua duo aequaliter se habeant ad suam mensuram et quod sint diversa, sicut species numeri diversificantur per participationem plus vel minus unitatis, quae est numeri principium. », Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (P), « Introductio », q. 2 (éd. Maurer, p. 399).

C'est en vertu de cette hiérarchie que s'entend l'analogie de l'être selon l'antérieur et le postérieur, Dieu présentant l'être de façon maximale, alors que les étants causés le présentent dans la mesure de leur propre perfection, moindre que celle de Dieu. Godefroid et Hervé pensent aussi que Dieu et les intelligences se distinguent en vertu d'une perfection d'être moindre chez ces dernières et ils souscrivent à la prédication de l'être selon le plus et le moins. Ils conçoivent en outre tous deux, dans les substances séparées, une composition qui soit autre qu'une composition entre l'être et l'essence :

poser que l'essence de la créature est moins simple que le serait l'essence de Dieu ne doit pas conduire à poser plusieurs <choses> dans les créatures, lesquelles seraient l'être et l'essence ou encore l'accident et le sujet, bien que dans toute créature il y ait quelque accident en plus de la substance de celui-ci, parce que cela ne poserait pas de composition dans l'essence de la créature⁹⁴

de la même manière qu'on trouve dans chaque <chose> des <essences> qui relèvent de divers genres, on trouve, par exemple, dans les substances immatérielles, subsister, vouloir, intelliger, être juste ou injuste, mais, dans les <substances> matérielles, il est clair qu'on trouve dans chacune plusieurs <essences> relevant de divers genres [...]. Les <choses> qui n'ont pas dans un unique simple toute leur perfection, mais par une essence ont ce qui relève d'un genre et, par une autre, ce qui relève d'un autre, ont, en revanche, une essence limitée à un genre et à une espèce, et ont dans un sujet plusieurs essences dont la pluralité empêche que quelque chose soit son être. C'est pourquoi ce à propos de quoi son être n'est pas prédiqué à un être limité. Mais ce dont son être ne se prédique pas de lui <cela> n'est pas en raison de la pluralité des diverses <choses> que seraient l'être et l'essence, mais en raison de la pluralité de diverses essences⁹⁵.

Hervé complète par ailleurs la façon dont se conçoit la différence entre Dieu et les intelligences chez Siger en mettant à profit les couples modaux abstrait/concret et sens nominal/sens verbal employés pour préciser la différence que l'on trouve entre « essence », « étant » et « être » :

⁹⁴ « ponendo essentiam creaturae minus simplicem quam sit essentia Dei, non oportet quod hoc fiat ponendo plura in creatura quae sint esse et essentia sive etiam accidens et subiectum, licet in omni creatura sit aliquod accidens praeter substantiam eius, quia hoc non poneret compositionem in essentia creaturae. », Godefroid de Fontaines, *Quodl. III* (B), q. 1 (éd. Wulf/Pelzer, p. 306).

⁹⁵ « cum in unoquoque inveniuntur ea que pertinent ad diversa genera, sicut in substantiis immaterialibus inveniuntur subsistere, velle et intelligere et iustum vel iniquum esse, in materialibus autem planum est quod in unoquoque inveniuntur plura pertinentia ad diversa genera [...]. Illa vero que non habent in unico simplici omnem suam perfectionem sed per unam essentiam habent illud quod pertinet ad unum genus et per aliam illud quod pertinet ad aliud, habent essentiam limitatam ad genus et speciem et habent in uno subiecto plures essentias, que pluralitas impedit quod aliquid sit suum esse. Et ideo illud de quo non predicatur suum esse, habet esse limitatum. Sed quod non predicetur suum esse de eo non est propter pluralitatem diversorum que sint esse et essentia, sed propter pluralitatem diversarum essentiarum. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §168). Siger rejette une composition d'essences dans les intelligences séparées dans la solution de l'argument initial de l'extrait des *Questions sur la Métaphysique* de la *reportatio* M et est ambivalent en C, cf. les textes cités dans la section « Concernant l'évolution présumée de la position de Siger de Brabant », *supra*.

Quant au second <point>, à savoir dans quel sens la créature n'est pas son être, on doit savoir qu'on peut signifier la créature de façon abstraite et de façon concrète, comme « être humain » et « humanité » ; l'un d'eux signifie de façon abstraite et l'autre de façon concrète.

En outre, on doit savoir qu'il y a, dans toute créature subsistante, une composition de plusieurs essences, soit en raison de la composition de la forme substantielle avec la matière, soit en raison de la composition de la forme accidentelle avec le sujet. Mais ce qui signifie de façon concrète, comme « blanc » ou « être humain », implique tout ce qui peut être possédé par ce qui a une nature de laquelle on prend le terme concret, non pas à partir du signifié principal, mais à partir de son mode de signifier concret. Pour cette raison, on dit que le <terme> concret signifie par mode du tout, tandis que le <terme> abstrait ne signifie que cette nature relativement à laquelle il est imposé, et n'implique pas, par le mode de signifier, bien au contraire, il exclut, par son mode de signifier, toute autre <chose> que cette nature signifiée de façon abstraite. Pour cette raison, dans les créatures, la créature dite de façon concrète n'est pas son être, tout comme elle n'est pas son essence, par exemple un être humain n'est pas l'humanité, et cela en raison de la composition précédemment évoquée de plusieurs essences et en raison de ces divers modes de signifier, dont l'un implique plusieurs essences et l'autre non, mais <les> exclut plutôt de sa prédication et de son identité.

Pareillement, en prenant aussi « essence » selon que <le terme> signifie par mode nominal et « être » selon que <le terme> signifie par mode verbal, l'être et l'essence diffèrent plus dans la créature qu'en Dieu, puisque, en raison du rapport que ce verbe « être » implique par son mode de signifier et en raison de la pluralité des essences dans tout créé, « être », pris à partir de quelque essence, peut convenir à ce à quoi ne conviendrait pas d'être cette essence⁹⁶.

Comme Dieu est l'absolument simple, le suppôt, c'est-à-dire le concret, s'identifie absolument à l'essence entendue dans l'abstrait. Dans toutes créatures, en revanche, même dans les créatures immatérielles, le suppôt ne s'identifie jamais tout à fait à l'essence prise dans l'abstrait, puisque le suppôt présente une pluralité d'essences essentielles et accidentelles. La distinction entre Dieu et les substances séparées est ainsi sauvée, en raison de la composition d'essences que l'on

⁹⁶ « Quantum vero ad secundum, scilicet quo modo creatura non sit suum esse, sciendum, quod creatura potest significare abstractivum et concretivum, sicut 'homo' et 'humanitas', quorum unum significat abstractivum et aliud concretivum. Ulterius sciendum, quod in omni creatura subsistente est compositio plurium essentialium, vel propter compositionem formae substantialis cum materia, vel propter compositionem formae accidentalium cum subiecto ; illud autem, quod significat concretivum, sicut "album" vel "homo", importat non ex principali significato, sed ex suo modo significandi concretivo, quicquid potest haberi ab habente naturam, a qua terminus concretus accipitur. Et ideo concretum dicitur significare per modum totius, abstractum vero non significat nisi illam naturam, ad quam imponitur, nec ex modo significandi importat, immo magis ex modo significandi excudit omne aliud ab illa natura abstracte significata. Et propter hoc in creaturis creatura concretiva dicta non est suum esse, sicut nec est sua essentia, puta homo non est humanitas, et hoc propter praedictam compositionem plurium essentialium et propter illos diversos modos significandi, quorum unus importat plures essentias et alius non, sed magis excludit a sua praedicatione et a sua identitate. Similiter etiam accipiendo essentiam, prout significat per modum nominis, et esse, prout significat per modum verbi, esse et essentia differunt in creatura plus quam in Deo, quia propter habitudinem, quam hoc verbum "esse" ex suo modo significandi importat, et propter pluralitatem essentialium in quolibet creato, esse acceptum ab aliqua essentia potest convenire illi, cui non conveniret esse illam essentiam. », Hervé de Nédellec, *Quodl. VII*, q. 8, co., III^a, éd. Señko, pp. 276-277.

trouve au sein de la créature, mais qui fait défaut à Dieu. L'idée semble bien chez Siger, lorsqu'il est question de la diversité proportionnelle à l'éloignement du Premier, mais elle est explicitée par la conceptualité mise de l'avant par Hervé.

Conclusion

Maurer a produit en 1946 l'étude la plus achevée sur la position sigérienne de la distinction entre l'être et l'essence. Celle-ci inclut une transcription de la *reportatio M* de la septième question de l'introduction des *Questions sur la Métaphysique* de l'artien: « L'étant ou l'être dans les choses causées appartient-il à l'essence des causés ou s'il est un ajout à l'essence de ceux-ci? » et encore de l'abrégé (P) de cette même question par Godefroid de Fontaines. Le médiéviste rend manifeste que Siger suit Averroès dans son rejet de l'être entendu comme un ajout à l'essence tel qu'il se lit chez Avicenne, puis encore chez Albert le Grand. Maurer soutient que Siger, suivant Averroès, n'aurait pas vu qu'Avicenne conçoit l'être comme un accident commun concomitant à l'être et note l'idée de l'être entendu comme appartenant par soi à l'essence qu'il relève chez l'artien. Même si le médiéviste énonce avec justesse la distinction entre l'être et l'essence qu'adopte Siger de Brabant, mentionnant qu'« étant » et « chose » signifient un même concept et une même essence selon deux modes de signifier différents, respectivement à la manière de l'acte et à la manière de l'habitus, les réserves qu'il exprime à l'endroit de l'ontologie de l'artien semblent ignorer la portée de la distinction sigérienne formulée. Il faut en effet voir que ce que Siger rejette de la position avicennienne est précisément que l'être adviendrait à l'essence comme quelque chose d'extérieur à celle-ci. Le Brabançon défend au contraire une parfaite concomitance de l'essence et de l'être de l'étant causé (M et P), l'un n'étant jamais sans l'autre. C'est en ce sens qu'il entend que l'être appartient par soi à l'essence de l'étant causé, à savoir parce que l'essence n'est jamais réellement sans être en acte dans la réalité extramentale. C'est en effet l'étant causé dans son intégralité qui est produit en acte par sa cause efficiente et non l'être qui serait reçu dans une essence. L'être appartient, en ce sens, par soi à tout causé et à l'essence de tout causé dès lors qu'il a été produit dans l'être. Il serait en revanche erroné d'attribuer à l'artien l'idée selon laquelle l'être appartient par soi à l'essence d'un causé indépendamment de sa production dans l'être, comme Maurer le suggère tacitement. Si le médiéviste rapporte en outre que Siger distingue le Premier des substances immatérielles en fonction de la moins grande actualité de ces dernières, on doit encore dire qu'« être » est conçu par l'artien comme un terme commun

analogue se prédiqant selon cette plus ou moins grande actualité que présentent les différents étants et non comme un genre, à l'instar de la lecture de Maurer (1946, p. 85).

Dans ses *Questions sur la Métaphysique*, Siger de Brabant garantit ainsi la contingence de l'étant causé en mobilisant, sans la désigner ainsi, la distinction entre la puissance subjective et la puissance objective et en concevant l'étant causé selon le modèle de la puissance objective. L'essence du causé n'est pas par un autre si « par » est entendu au sens d'une causalité formelle, à la manière d'une disposition qui s'ajouterait à l'essence. C'est l'étant causé tout entier qui est causé par un autre, en entendant « par » au sens de la causalité efficiente, extérieure à l'étant causé et sans laquelle il n'est pas produit dans l'être. L'artien rejette en revanche le modèle de la puissance subjective selon lequel Avicenne et Albert le Grand pensent la contingence de la créature et le rapport entre l'essence et l'être de l'étant causé. Les autres éléments caractéristiques de la position sigérienne sur la distinction entre l'être et l'essence mis de l'avant dans l'extrait des *Questions sur la Métaphysique* suivent ce rejet de l'être comme un ajout à l'essence.

Quant à une évolution de la position de Siger de Brabant vers la position thomasienne qui s'observerait dans ses *Questions sur le Livre des causes*, elle suppose que l'artien se rallierait dans cet opus à l'accidentalité de l'être qu'il récuse dans ses *Questions sur la métaphysique*. Ce que le Brabançon rejetait alors de la position reprise d'Avicenne, à savoir la conception de l'être comme un ajout à l'essence, laquelle ne se trouverait pas absolument concomitante au regard de l'être, mais qui recevrait l'être telle une détermination distincte de l'essence, est de fait clairement présent aux questions 53 et 57 de son opus sur le *Livre des causes*. On peut néanmoins contester l'idée d'un revirement doctrinal en faisant valoir que les deux passages existentialistes ne sont rapportés que par une *reportatio* qui n'a pas été révisée par l'artien et qu'un passage qui reprend de façon manifeste les intuitions ébauchées dans les *Questions métaphysiques* et dans lequel est explicitement rejetée l'idée que l'être est reçu par l'essence fait partie des questions ayant été revues par Siger.

En retenant comme celle de l'artien la position présentée dans les *Questions sur la Métaphysique*, on peut conclure que Siger de Brabant, Godefroid de Fontaines et Hervé de Nédellec introduisent la distinction selon le mode de signifier de différentes façons. Celle-ci s'entend cependant selon un cadre théorique pleinement partagé et défendu contre des positions adverses procédant, elles aussi, de principes communs : sous l'adhésion à la différence entre « être » et « essence » selon le mode de signifier et le refus de toute détermination qui excéderait

le plan substantiel signalés par Allen (1958) et Gilson (1955) se trouve une ontologie se déclinant en principes précis, principes dont procède un argumentaire substantiel contre l'ontologie de l'essence conçue comme substrat et de l'être entendu comme un ajout à celle-ci. Nous verrons de façon plus poussée, au prochain chapitre, que ces cadres et leur opposition sont hérités des commentateurs arabes d'Aristote et encore de quelle façon l'ontologie de la distinction selon le mode de signifier s'inscrit dans la mouvance de la grammaire spéculative de la fin du XIII^e siècle.

Chapitre 6 – Le cadre théorique modiste et l'influence d'Averroès

Bien qu'Hervé de Nédellec ne revendique pas l'idée d'une grammaire universelle ni ne s'inscrit comme tel dans la promotion du caractère scientifique de la grammaire dans les écrits où il traite de la distinction entre l'être et l'essence, des influences modistes certaines se font sentir non seulement dans la terminologie employée, mais dans les principes ontologiques adoptés et encore quant à la conceptualité modiste qui rend possible une position sur la différence entre l'être et l'essence novatrice et originale par rapport aux solutions réalistes et conceptualistes mises de l'avant par ses prédécesseurs et contemporains. Dans ce chapitre, je souhaite montrer en quoi l'influence de la grammaire spéculative sur Hervé consiste en présentant quelques éléments saillants de la théorie modiste et la façon dont ces éléments sont repris par le prêcheur pour penser la distinction entre l'être et l'essence. Rosier-Catach (2018) suggère que l'influence d'Averroès sur les modistes est surestimée. Je soutiendrai pour ma part que la distinction entre l'être et l'essence d'Hervé de Nédellec est modiste quant à ses fondements théoriques et que celle-ci est largement tributaire d'éléments théoriques reçus d'Averroès.

Le courant modiste

Le terme « modiste » désigne une doctrine artienne s'articulant autour des notions de modes d'être (*modi essendi*), de modes d'intelliger (*modi intelligendi*) et de modes de signifier (*modi significandi*). Bien que ces notions étaient en usage avant l'élaboration de la doctrine modiste¹, elles sont mobilisées par les modistes dans un système théorique faisant valoir qu'en dépit de l'attribution possiblement arbitraire des expressions pour désigner les choses, toute expression a son fondement dans les propriétés des choses et est régulée par les propriétés des choses. Ce fondement de la grammaire dans la réalité naturelle, universellement la même pour

¹ Rosier-Catach note que l'usage de la notion de modes de signifier de Robert Kilwardby, qui diffère de l'usage de la même notion par Nicolas de Paris et par Jean le Page, sera reprise par les modistes (Rosier-Catach, 2010, pp. 206-207). Cf. Rosier-Catach (1999 et 2010) pour différents éléments doctrinaux associés aux modistes, mais présents chez des auteurs non modistes contemporains ou précurseurs des modistes.

tout être humain, motive la prétention des modistes à une grammaire qui ne serait pas seulement normative, mais qui se qualifierait comme science théorétique, selon les critères aristotéliens de scientificité en vigueur : inférer de façon certaine des vérités à partir de principes premiers universels². C'est en raison de la perspective théorique de la doctrine modiste qu'on désigne aussi le courant de « grammaire spéculative »³. Principalement élaborée à l'Université de Paris, la grammaire spéculative apparaît un peu avant les années 1270 avec les maîtres ès arts Martin et Boèce de Dacie. Elle est notamment développée par Raoul le Breton et est exposée de façon systématique dans le *De modis significandi seu Grammatica speculativa* de Thomas d'Erfurt⁴. Cet ouvrage, le plus diffusé des textes modistes, marque paradoxalement le déclin de celle-ci, vraisemblablement en réponse aux attaques de Jean de Jandun et Jean d'Aurifaber et à la popularité grandissante de la théorie de la supposition. Tous deux interprètent les modes de signifier comme des entités réelles et déplorent l'inflation du mobilier ontologique assumé, selon toute vraisemblance, par les modistes⁵. Bien que les principes de la grammaire spéculative ne soient pas inconciliables avec les principes de la théorie de la supposition, on ne trouve pas d'influence terministe chez les modistes (Pinborg 1988 [1982], pp. 265-266) ; ceux-ci favorisent les notions de signification et de dénotation, s'inscrivant dans l'esprit du triangle herméneutique boécien selon lequel les mots sont tirés des concepts qui sont eux-mêmes issus des choses⁶.

Hervé a sans doute pris connaissance d'autres écrits modistes que celui de Boèce de Dacie et peut-être a-t-il même considéré la *Grammatica speculativa* de Thomas d'Erfurt dont la rédaction se situe dans la première décennie du XIV^e siècle⁷ avant de traiter de la distinction entre l'être et l'essence dans les mêmes années⁸. Nous retenons cependant pour la présente enquête

² Cf. Covington (1984, pp. 19 *sqq.*) pour ce changement de paradigme de la grammaire d'un art à une science et les critères aristotéliens de scientificité tirés de *Analytiques postérieurs*, livre 1, chapitre 4 (73a21-74a3).

³ Rosier-Catach (1999 et 2010) nuance ce jugement en signalant que des auteurs non modistes ont aussi revendiqué une scientificité de la grammaire. Quant au terme « spéculative » qui qualifie la grammaire, bien qu'on lui trouve parfois un lien étymologique avec « *speculum* (miroir) », selon l'idée que la grammaire reflète la réalité (cf. McDermott 1980, p. 1), Covington affirme ne pas avoir trouvé de fondement textuel motivant cette étymologie (1984, p. 28, n. 15).

⁴ L'ouvrage a été rédigé dans la première décennie du XIV^e siècle. Inclus dans l'édition Wadding des œuvres de Jean Duns Scot, il fut attribué à tort au franciscain jusqu'en 1922, notamment par Martin Heidegger dont la seconde partie de la thèse d'habilitation *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916) porte sur l'ouvrage d'attribution erronée (Zupko, 2019 [2002]) ; cf. Grabmann (1922) pour l'attribution à Thomas d'Erfurt.

⁵ Cf. Pinborg (1975) et Covington (1984, pp. 120-126).

⁶ Cf. van der Lecq 2008, pp. 349 *sqq.* et Aristote, *Peri hermeneias* (livre 1, 16a3-8) d'où est tiré le triangle sémantique de Boèce.

⁷ Cf. Pinborg (1967, p. 131), signalé par Bursill-Hall (1972, p. 27). Pour la liste des écrits modistes édités, cf. Rosier-Catach (2010, p. 216).

⁸ Cf. l'introduction du chapitre deux.

l'opus de Boèce de Dacie pour cette raison qu'il a été abrégé par Godefroid de Fontaines et est donc explicitement connu du maître séculier, et qu'Hervé dépend fortement de Godefroid de Fontaines quant à sa position sur la distinction entre l'être et l'essence⁹.

La théorie modiste du *Modi significandi* de Boèce de Dacie

Le *Modi significandi* de Boèce de Dacie est un ensemble de 134 questions portant sur le premier volume des *Institutiones grammaticae* de Priscien (livres I à XVI), comme l'indique le deuxième titre sous lequel il peut être trouvé, à savoir *Questiones super maius volumen (Priscian)*¹⁰. Les vingt-huit premières questions, d'ordre général, se présentent comme un prologue substantiel dans lequel Boèce répond aux usuelles questions relatives à la scientificité d'un discours, en circonscrivant notamment l'objet propre de la grammaire. Suivent les questions portant sur les différentes parties du discours : nom, verbe, participe, pronom et parties du discours non déclinables.

Boèce marque à plusieurs reprises la différence entre l'office propre de la philosophe naturelle (*realis*) et celui de la grammairienne¹¹, lesquels peuvent néanmoins être honorés par une même personne. La philosophe naturelle considère les propriétés des choses de la réalité naturelle tandis que la grammairienne a comme objet et comme but de sa science « le mode d'expression du concept mental visé par un discours congru dans toutes les matières »¹² ou, dans une formulation plus technique, « la combinaison congrue d'un lexème (*dictio*) par leurs modes de signifier dans un discours expressément énoncé, laquelle combinaison imite l'ordonnement des intelligibles dans l'intellect par leurs modes d'intelliger »¹³. Le travail de la grammairienne suppose ainsi celui de la philosophe naturelle au sens où l'imposition d'une

⁹ Cet abrégé se trouve dans le manuscrit Paris Bibl. Nat. lat. 16297 (fol. 131r-140r) dans lequel figure l'abrégé des *Questions sur la Métaphysique* de Siger de Brabant. Il est aussi à noter que l'abrégé présente la meilleure version connue de l'ouvrage de Boèce de Dacie (éd. Pinborg/Roos, p. XXII).

¹⁰ Cf. éd. Pinborg/Roos, pp. XXXIV-XXXV. Contrairement aux ouvrages de Martin de Dacie et de Thomas d'Erfurt qui portent sur les deux volumes des *Institutiones grammaticae* de Priscien, le *Modi significandi* de Boèce exclut les questions relatives à la syntaxe (*Priscian minor*, livres XVII-XVIII) et peut ainsi être considéré incomplet, cf. Bursill-Hall (1972, p. 27, n. 3).

¹¹ Soit aux questions 1, 6, 10, 11, 12, 17, 18, 39 et 47.

¹² « modus exprimendi conceptum mentis intentum per sermonem congruum in omni materia est subiectum in grammatica, et hoc est finale bonum, quod ex hac scientia expectatur », Boèce de Dacie, *Abbreviatio quaestionum super Priscianum Maiorem*, q. 7 (éd. Pinborg/Roos, p. 314).

¹³ « congrua iunctura dictionum per suos modos significandi in oratione per vocem expressa, quaequidem iunctura imitatur ordinationem intelligibilium apud intellectum per suos modos intelligendi », *ibid.*, q. 6, p. 314.

expression suppose la connaissance des choses de la réalité naturelle¹⁴. Boèce affirme cependant que cette imposition ne pourrait être le fait d'une pure philosophe (naturelle) ou d'une pure grammairienne, mais est pour ainsi dire une tâche supposant les deux expertises :

il dut être grammairien afin de considérer les modes de signifier, philosophe, afin de connaître les propriétés des choses, et l'un et l'autre afin de prendre les modes de signifier des propriétés des choses¹⁵.

La divergence de la philosophie naturelle et de la grammaire spéculative, mais leur nécessaire concours se comprennent en lien avec la double imposition (ou double articulation) par laquelle une *vox* (expression vocale) est rendue signifiante¹⁶. Par « première imposition » Boèce entend l'association de la *vox* à son signifié principal. Le signifié principal est, le plus souvent, une *chose prédicamentale* (*res predicamentalis*) ou une propriété de celle-ci. Une chose prédicamentale est une réalité positive : tombant sous une espèce, elle présente une essence spécifique (*specialis*) et est de nature à être dans la réalité en vertu de cette essence. Cette association de la *vox* à son signifié produit ainsi la *dictio*. La deuxième imposition de la *vox* consiste en l'association de la *vox* aux modes de signifier. Est ainsi produite une expression achevée, qu'on appelle aussi « *dictio* »¹⁷. La *dictio* entendue en ce second sens signifie à la fois le signifié principal (la propriété réelle), mais cosignifie encore des propriétés qui concernent (*circa*) le signifié principal par les différents modes de signifier (partie du discours, cas, temps, genre, etc.).

La *dictio* exprime toujours le contenu sémantique du signifié. On peut cependant la considérer sans ou avec les modes de signifier qui la constituent en une expression achevée au

¹⁴ « inventio autem grammaticae grammaticam praecedat ; non ergo grammaticus, sed philosophus proprias naturas rerum diligenter considerans, ex quibus modi essendi appropriati diversis rebus cognoscuntur, grammaticam invenit [...]. Philosophus ergo speculando naturas rerum et modos essendi, qui eis appropriantur, et modos intelligendi, philosophus est ; cum autem haec voci copulat faciendo rem vocis significandum et modos essendi modos intelligendi faciendo modos significandi vocis iam incipit esse grammaticus », *ibid.*, q. 1, p. 311.

¹⁵ « debuit esse grammaticus, ut modos significandi consideraret, philosophus, ut rerum proprietates cognosceret, et uterque, ut modos significandi ex proprietatibus rerum acciperet. », *ibid.*, q. 18, p. 322. Cf. aussi q. 12, p. 318, et 39, p. 332.

¹⁶ L'idée d'une double imposition est tirée du *Commentaire aux Catégories de Porphyre*, retransmis par Boèce (PL 64, 159 b), Rosier-Catach (2010, p. 207, n. 46). Boèce de Dacie énonce principalement le fonctionnement de la double articulation de la *vox* à la question 114 : « Vox ante suam impositionem ad significandum erat libera et indifferens ad significandum quemcumque mentis conceptum, sed cum iam imposita est ad significandum, ablata est eius indifferencia, et est artata ad aliquod determinatum significatum, et haec est articulatio vocis prima. Et quia naturaliter prius est significare quam significare hoc modo vel illo, sicut nominaliter vel verbaliter, ideo, cum vox in sua impositione artatur ad determinatum significatum, artatur etiam ad determinatum modum significandi, et haec est articulatio vocis secunda, quia modus significandi naturaliter sequitur ipsum significatum et praesupponit ipsum », Boèce de Dacie, *Abbreviatio quaestionum super Priscianum Maiorem*, q. 114 (éd. Pinborg/Rees, p. 364).

¹⁷ Boèce précise que les deux opérations sont simultanées, *ibid.*, q. 1, p. 311.

terme de la seconde imposition. Abstraction faite des modes de signifier qui la terminent comme une expression achevée, la *dictio* se présente tel le radical de toutes les formes déclinables et dérivées qu'elle autorise. Elle consiste alors en un simple contenu sémantique associé à une expression vocale, produit de la première imposition. Lorsque la *dictio* entendue en ce premier sens reçoit, à l'occasion de la seconde imposition, toutes les déterminations grammaticales marquant le type de partie du discours dont il est question (nom, verbe, etc.) et ses accidents (cas, temps, etc.), elle devient une expression achevée et peut être traduite par « mot » : la *dictio*, prise dans ce deuxième sens, présente en effet un contenu sémantique correspondant au signifié principal, l'expression vocale associée, dans la première imposition, à ce contenu sémantique ainsi que les modes de signifier la déterminant dans une forme grammaticale achevée. Par exemple, les termes « douleur (*dolor*) », « être en douleur (*dolere*) », « douloureusement (*dolenter*) » et « aïe (*heu*) ! » présentent une même *dictio* entendue selon la première acception, mais la signifient de différentes façons. Ces différentes formes sont autant de *dictiones* entendues selon la deuxième acception précisée¹⁸. Cette distinction entre les deux sens de *dictio* n'est pas explicitée chez Boèce. Pinborg propose la traduction de « *dictio* » par « lexeme », ce qui convient à la première acception de « *dictio* », mais ne rend pas explicitement le second sens¹⁹. McDermott décrit la modification subie par la *dictio* à l'occasion de la double imposition, mais ne tient pas compte de la double acception qui en découle, rendant systématiquement « *dictio* » par « word », conformément à la deuxième acception de *dictio* signalée²⁰.

La philosophe naturelle réalise la première imposition, alors que la grammairienne présente une expertise quant à la façon correcte de rendre les propriétés concernant le signifié principal par les modes de signifier. La deuxième imposition suppose la considération de la façon dont les propriétés signifiées se trouvent dans la réalité naturelle et la signification de ces façons

¹⁸ Pour la première acception de « *dictio* », cf. q. 6, citée *supra*. On trouve notamment la seconde acception de « *dictio* » dans les extraits suivants : « grammaticus considerat vocem secundum quod ipsa est rei signum et modorum significandi subiectum — cum enim modi significandi sint in dictione, sunt in voce, quae est pars dictionis. Sic autem nihil prohibet unum et idem diversimode esse de consideratione diversorum artificum. », *ibid.*, q. 10, p. 316 ; « si aliqua res sufficienter per dictionem significetur, oportet, quod semper unus modus significandi unam eius proprietatem designet, et omnes modi significandi dictionis omnes eius proprietates. », *ibid.*, q. 17, p. 321.

¹⁹ Cf. Pinborg (1972, p. 115) et (1988 [1982], p. 257).

²⁰ « the grammarian's enterprise as such excludes, though it presupposes : (1) the imposition upon the *vox* of the function of signifying something, whence it becomes a meaningful sound (*vox significativa*) or *dictio* (which is to say it acquires lexical meaning) ; and (2) the further imposition of modes of signifying. These modes confer on each *dictio* a functional meaning by placing it in one or another of the grammatical categories of a particular language, whereupon the *dictio* in question becomes a full-fledged unit of meaningful discourse, assuming the status of a wordclass (*pars orationis*). », McDermott (1980, p. 7).

d'être par des modes de signifier appropriés. Cette deuxième imposition requiert ainsi à la fois la connaissance des choses naturelles de la philosophe naturelle et, de la grammairienne, la connaissance des modes de signifier pouvant rendre de façon adéquate les modes d'être selon lesquels la chose signifiée se trouve dans la réalité naturelle²¹.

Bien que les figures des mots varient d'une langue à l'autre et que l'apposition d'une *vox* à un signifié lors de la première imposition relève d'un certain arbitraire, la structure et la composition de la *vox* achevée sont pour leur part les mêmes dans les différentes langues, reflétant les différentes propriétés de la chose signifiée (q. 2). Les propriétés signifiées sont de deux ordres : il y a la chose prédicamentale (ou une propriété réelle) qui est signifiée principalement, mais il y a encore les propriétés concernant (*circa*) ce signifié principal qui sont des façons selon lesquelles se trouve le signifié principal. Ces façons d'être du signifié principal sont ce que les modistes appellent « modes d'être (*modi essendi*) ». Les modes d'être ne correspondent pas directement aux composantes ontologiques d'une substance : ils ne sont eux-mêmes rien de réel, mais relèvent de la chose ou de la propriété réelle signifiée. Les modes d'être ne sont pas principalement ou directement signifiés. Ils sont cependant cosignifiés par les modes de signifier qui rendent, dans l'expression achevée, ces façons selon lesquelles se trouve la chose ou propriété réelle principalement signifiée. Un animal, par exemple, est une chose substantielle. Le caractère substantiel de l'animal n'est pas un accident réel ou une forme réelle de l'animal, mais suit de cela qu'il est un animal. Le caractère substantiel de l'animal n'est pas signifié principalement par le mot « animal », mais est cosignifié par cela qu'« animal » est un nom. Signifier quelque chose par un nom exprime en effet le caractère substantiel de ce qui est signifié.

Lorsque ces modes d'être sont appréhendés par l'intellect, ils se trouvent représentés dans l'intellect par ce que les modistes appellent les modes d'intelliger (*modi intelligendi*). Les modes d'intelliger ne sont pas à strictement corréler aux concepts mentaux, puisque le concept mental véhicule typiquement un contenu sémantique qui reflète la chose ou la propriété

²¹ « Cum ergo grammaticus secundum quod grammaticus non consideret res praedicamentales, et tamen multae partes orationis significant illas, quaeritur, utrum grammatici sit imponere tales voces ad significandum. Dicendum, quod nec purus grammaticus nec purus philosophus potest. Sed debet esse uterque, scilicet philosophus realis, ut possit considerare proprietates rerum, a quibus modos significandi accipit, sub quibus vocem ad significandum imponit. Debet etiam esse grammaticus, ut modos significandi possit considerare et eos tales faciat, ut ex eis possit causari constructio et omnes eius species. », Boèce de Dacie, *Abbreviatio quaestionum super Priscianum Maiorem*, q. 12 (éd. Pinborg/Roos, pp. 317-318).

principalement signifiée, tandis que les modes d'intelliger véhiculent non seulement des informations relatives au signifié principal, mais véhiculent encore des informations relatives aux propriétés concernant le signifié principal.

Quant aux modes de signifier constitutifs de la *dictio*, ils peuvent être essentiels, déterminant ainsi la partie du discours correspondant au signifié cosigné par celle-ci, ou accidentels, précisant des éléments extérieurs à la partie du discours, par exemple le cas, le temps, le genre et le nombre. Les modes de signifier essentiels se divisent eux-mêmes en modes de signifier généraux, exprimant soit la stabilité, le changement ou la modification. Les modes de signifier généraux se divisent encore en modes de signifier spécifiques (*specifici*). Les modes de signifier spécifiques correspondent aux huit parties du discours des grammaires anciennes : le nom (incluant l'adjectif) et le pronom expriment la stabilité ; le verbe et le participe sont des sous-espèces du mode de signifier général qu'est le changement ; l'adverbe, la préposition, la conjonction et l'interjection sont des modes de signifier spécifiques du mode de signifier général qu'est la modification²². Finalement, les modes de signifier spéciaux (*speciales*) expriment un type de mode d'être spécifique, par exemple le nom propre.

L'usage de la conceptualité modiste pour penser la distinction entre l'être et l'essence

La prétention théorique de la grammaire se justifie ainsi principalement, chez les modistes, par le fondement du langage dans la réalité extramentale : les modes d'intelliger sont pris des modes d'être et les modes de signifier sont pris des modes d'intelliger et dérivés des modes d'être. Non seulement le signifié principal, qui est une chose réelle ou une propriété d'une chose réelle, est exprimé dans le langage, mais sont encore véhiculées par des formes grammaticales les façons selon lesquelles le signifié principal se trouve dans la réalité extramentale. Par exemple, le nom signifie que le signifié est quelque chose de nature à être par soi tandis que l'adjectif exprime que le signifié est ce qui n'a l'être que dans un autre²³. À la question 96, Boèce discute le cas du participe dont il présente le double type de signification :

²² Cf. Pinborg (1988 [1982], p. 258) pour une présentation schématique des modes de signifier généraux et spécifiques.

²³ « *modus significandi specificus nominis adiectivi circa rem significatam designat modum essendi, secundum quem res habet esse in alio non habens esse absolutum in se ipsa. Sunt enim quaedam entia, quae habent naturas et proprietates, per quas dependent ad alia entia, quia eorum essentia non sufficit in esse ipsorum, et ab hac proprietate acceptus est modus significandi specificus nominis adiectivi. Modus autem significandi specificus nominis substantivi designat circa rem significatam modum essendi, secundum quem est ens quoddam essentialiter distinctum a subiecto ;*

Le participe, donc, a un acte ou une passion comme son signifié formel, mais donne d'intelliger la substance de l'agent ou du patient à partir du mode de signifier de la concrétion, par lequel il signifie l'acte ou la passion comme dépendant d'une substance de cette sorte. D'où cette <expression> « celui qui lit » n'expose pas seulement le signifié formel de cette <expression> « lisant », mais encore la substance agente que le participe donne d'intelliger conformément à son mode de signifier de la concrétion²⁴.

Tout ce qui se trouve exprimé de façon correcte dans le langage exprime quelque chose de la réalité naturelle ainsi que les façons selon lesquelles ce qui est signifié d'une chose ou d'une propriété se trouve dans la réalité naturelle :

De même que la vox est le signe de la chose signifiée, de même n'importe quel mode de signifier qui est dans la dictio est le signe d'un mode d'être et d'une propriété que <le mode de signifier> désigne relativement à la chose²⁵

En effet, bien que la diversité des modes de signifier ne découle pas de la diversité des choses signifiées, la diversité des modes de signifier découle cependant de la diversité des propriétés desquelles sont pris les modes de signifier²⁶.

La grammaire modiste dépend ainsi radicalement de la réalité extramentale et est intimement ancrée dans celle-ci. Comme cela se trouve dans l'ontologie d'Hervé de Nédellec selon laquelle le référent premier est l'étant singulier en acte dans la réalité extramentale, le référent premier de la grammaire modiste est aussi ce qui existe en acte dans la réalité extramentale. Le langage est issu de la réalité extramentale et n'est considéré adéquat que dans la mesure où il exprime ce qui existe en acte dans la réalité extramentale rendant correctement tous les aspects selon lesquels se trouve dans la réalité extramentale ce qui existe en acte.

Par conséquent, même si la distinction entre l'être et l'essence selon le mode de signifier seulement exprime que ce qui est principalement signifié par l'un et l'autre terme distingués est une unique chose et qu'il n'y a donc rien de réel qui marque leur différence dans la réalité, les termes distingués sont néanmoins ontologiquement fondés : ils expriment des façons d'être du signifié principal. La distinction selon le mode de signifier ne saurait donc être dite « que »

licet etiam aliqua huiusmodi res habeat esse in subiecto, non tamen designat ipsam ut entem in subiecto », Boèce de Dacie, *Abbreviatio quaestionum super Priscianum Maiorem*, q. 45 (éd. Pinborg/Roos, p. 334).

²⁴ « Participium ergo actum vel passionem habet tamquam suum formale significatum substantiam autem agentis vel patientis dat intelligere ex modo significandi concretionis, per quem significat actum vel passionem ut dependentem ad huiusmodi substantiam. Unde hoc quod est 'qui legit' non solum exponit formale significatum eius quod est 'legens', sed etiam substantiam agentem quam participium de suo modo significandi concretionis dat intelligere. », *ibid.*, q. 96, p. 352. Cf. la question 77, pp. 344-345, pour ce que les différents cas dénotent de la chose signifiée.

²⁵ « Sicut vox est signum rei significatae, sic modus significandi quilibet, qui est in dictione est signum alicuius modi essendi et alicuius proprietatis, quam circa rem designat », *ibid.*, q. 29, p. 326.

²⁶ « Licet enim ex diversitate rerum significatarum non sequatur diversitas modorum significandi, tamen ex diversitate proprietatum, a quibus accipiuntur modi significandi, sequitur diversitas modorum significandi. », *ibid.*, q. 68, p. 342.

grammaticale²⁷, si l'on entend cette atténuation comme ne relevant que des formes grammaticales puisque, dans le cadre théorique modiste, les formes grammaticales sont intimement liées à leur référent réel :

l'impositeur est régulé par les propriétés des choses de sorte qu'il ne peut pas signifier une même chose sous des modes de signifier qui répugnent aux propriétés de la chose²⁸.

l'impositeur doit nécessairement avoir la connaissance de la chose à laquelle il doit imposer une *vox* afin de signifier, de la *vox*, qu'il doit imposer, et des modes de signifier de toutes <les choses> sous lesquelles il doit imposer la *vox* afin de signifier. Comme, donc, il ne peut avoir une connaissance des modes de signifier si ce n'est à partir des propriétés des choses, parce que la chose détermine à elle ses modes d'intelliger par ses propriétés, de sorte qu'elle ne peut être intelligée sous des modes d'intelliger qui répugneraient à sa propriété — en effet, dans l'acte d'intelliger, l'intellect suit la chose même dans l'acte d'être — et par ses modes d'intelliger détermine à elle tels modes de signifier, qui sont semblables à ces modes d'intelliger — les modes de signifier, en effet, suivent les modes d'intelliger et ne sont pas possibles sans ceux-ci — et ainsi les propriétés des choses déterminent leurs modes de signifier, c'est pourquoi les modes de signifier doivent avoir leur origine à partir des propriétés des choses. D'où <il vient que> l'impositeur est régulé par la chose même et par ses propriétés quant aux modes de signifier, mais non quant à la *vox* même, parce que rien n'est dans la chose même par quoi elle détermine à elle davantage cette *vox* qu'une autre, mais il y a cependant, dans la chose, les propriétés par lesquelles <la chose> détermine à elle tels modes de signifier davantage que d'autres²⁹.

Outre la primauté ontologique du singulier extramental qu'Hervé partage avec les modistes³⁰, il reprend de ceux-ci l'idée d'un signifié principal, cosignéifié de différentes façons : divers aspects concernant une même propriété réelle sont de fait rendus par les modes de signifier appropriés :

²⁷ Cf. Allen (1958, pp. 111-112), Seńko (1961, p. 73), Secretan (2007, p. 334).

²⁸ « regulatur impositor a proprietatibus rerum, ut non possit significare rem ipsam sub modis significandi, qui repugnant proprietatibus ipsius rei. », Boèce de Dacie, *Abbreviatio quaestionum super Priscianum Maiorem*, q. 5 (éd. Pinborg/Roos, p. 314).

²⁹ « impositor necessario debet habere cognitionem rei, cui debet imponere vocem ad significandum, et vocis, quam debet imponere, et modorum significandi omnium, sub quibus debet imponere vocem ad significandum. Cum igitur non possit habere cognitionem modorum significandi nisi ex proprietatibus rerum, quia res per suas proprietates determinat sibi modos intelligendi, ita quod non possit intelligi sub modis intelligendi, qui repugnent suae proprietati — intellectus enim intelligendo sequitur rem ipsam in essendo — et per suos modos intelligendi sibi determinat tales modos significandi, qui sunt similes illis modis intelligendi — modi enim significandi sequuntur modos intelligendi et sine illis non sunt possibles — et sic proprietates rerum determinant sibi modos significandi, ideo modi significandi ortum debent habere ex proprietatibus rerum. Unde impositor regulatur a re ipsa et a proprietatibus eius, quantum ad modos significandi, sed non quantum ad ipsam vocem, quia nihil est in re ipsa, per quod sibi magis hanc vocem quam aliam determinat, sed tamen in re sunt proprietates, per quas tales modos significandi sibi magis determinat quam alios. », *ibid.*, q. 17, pp. 320-321.

³⁰ Cf. chapitre 3, section « La primauté ontologique de l'étant singulier en acte dans la réalité extramentale », *supra*.

Aussi, une même chose, qui est le signifié du nom, peut être le signifié des autres parties du discours³¹

Un même concept mental peut-il être le signifié de n'importe quelle partie du discours ? Il en est ainsi, parce que tout ce qui peut être conçu par l'esprit peut être signifié par n'importe quelle partie du discours, pourvu que le mode de signifier spécifique de la partie ne lui répugne pas. Ce concept mental tombant sous le mode de signifier spécifique du nom produit le signifié du nom, <mais> tombant sous le mode de signifier spécifique d'une autre partie <du discours> produit le signifié de celui-ci comme il est évident lorsqu'on dit « douleur », « éprouver de la douleur », « douloureusement » et « aïe ! »³².

Donc, bien qu'une chose une puisse être le signifié du nom et du verbe, la chose ayant une même propriété la concernant dénotée par le mode de signifier spécifique d'une partie ne peut cependant être le signifié du nom et du verbe. Comme, en effet, les modes de signifier spécifiques du nom et du verbe sont divers, ainsi les propriétés qu'ils désignent sont diverses, donc, les signifiés par soi du nom et du verbe sont divers³³.

Lorsque deux termes signifient différemment une même chose, c'est une même chose prédicamentale qui est signifiée, mais différents aspects de celle-ci sont cosignifiés par les différents modes de signifier. Ce qui est cosignifié par un mode de signifier et non par un autre ne découle pas d'une diversité réelle entre deux formes ou essences que l'on trouverait différer dans la chose signifiée. Ce qui est cosignifié par un mode de signifier et non par un autre ne découle pas non plus d'une différence conceptuelle qui découlerait de la différence prédicamentale entre deux formes ou essences, par exemple, celle entre l'essence de la substance et l'essence de l'accident ni encore de la considération de différents aspects d'une même essence comme l'essence humaine et la capacité de rire inhérente à celle-ci. Le concept suppose une forme ou une essence réelle ou est formé en référence à des formes ou à des essences réelles, notamment pour ce qui est du concept de rien³⁴. Ce qui est cosignifié, bien qu'il suppose une propriété réelle au sens où un signifié principal est supposé aux signifiés secondaires que rendent les modes de signifier, ne dénote pas la forme réelle même, mais ce qui a trait à cette forme dans la réalité extramentale. Quelque chose est donc signifié en premier lieu par le mode de signifier, mais cela

³¹ « Eadem res etiam, quae est significatum nominis, potest esse significatum aliarum partium orationis », Boèce de Dacie, *Abbreviatio quaestionum super Priscianum Maiorem*, q. 31 (éd. Pinborg/Roos, p. 328).

³² « Utrum idem conceptus mentis possit esse significatum cuiuslibet partis orationis. Sic, quia quidquid potest a mente concipi, potest per quamlibet partem orationis significari, dummodo modus significandi specificus partium ei non repugnet. Et ille mentis conceptus cadens sub modo significandi specifico nominis facit significatum nominis, cadens sub modo significandi specifico alterius partis facit significatum illius, ut patet dicendo 'dolor, dolere, dolenter, heu'. », *ibid.*, q. 14, p. 318.

³³ « Licet ergo una res possit esse significatum nominis et verbi, tamen res habens eandem proprietatem circa se denotatam per modum significandi specificum partis non potest esse significatum nominis et verbi. Sicut enim modi significandi specifici nominis et verbi sunt diversi, sic proprietates, quas designant, sunt diversae, ergo significata per se nominis et verbi sunt diversa. », *ibid.*, q. 29, p. 327.

³⁴ Ce qui n'a pas d'existence extramentale peut être signifié dans la mesure où il peut être intelligé, cf., *ibid.*, q. 20, p. 323 et encore les questions 17, 22, 24 et 68.

n'est pas la propriété réelle même ni ne donne lieu à un concept au sens strict. Ces traits réels qui sont rendus par les modes de signifier ont néanmoins une forme de réalité et peuvent être désignés par ce qu'ils caractérisent de la chose, par exemple, l'aspect de concrétion véhiculé par le participe. La concrétion même de la substance n'est pas, en effet, une forme réelle comme telle, mais elle présente néanmoins un certain aspect formel que saisit l'esprit et qui est marqué par les modes de signifier dans le langage. On nomme « *ratio* » cet aspect formel, que dénote un mode de signifier :

parce que les modes de signifier des diverses parties diffèrent en espèce, c'est pourquoi les *rationes*, que ces modes de signifier concernant le signifié de la *dictio* dénotent et qui, pour cela, <sont> signifiées par soi et <sont> les propres des parties du discours, diffèrent en espèce. En effet, comme la *vox* et le signifié sont un agrégat de deux <choses> différentes, <il en va> encore ainsi pour le concept mental, qui est le signifié de la *vox*, et pour la propriété même, qui, se rapportant à lui, est dénotée par un mode de signifier spécifique à chaque partie du discours : il est un agrégat de deux <choses> différentes ; et comme un mode de signifier spécifique de chaque partie du discours lui est propre, ainsi le signifié, agrégat de concept mental et de *ratio*, que le mode spécifique de cette partie concernant celui-ci dénote, est propre à cette partie. Comme le concept mental même précède tout mode de signifier de n'importe quelle partie du discours, ainsi celui-ci précède toute *ratio* et toute propriété que dénote, relativement à lui, le mode même de signifier spécifique de n'importe quelle partie du discours, et cela est, ce qui a été dit plus haut, parce que le même concept mental peut être signifié de n'importe quelle partie du discours³⁵.

Selon un sens plus large de « *ratio* », non limité aux seules propriétés concernant le signifié principal de la *dictio*, différer selon la *ratio* seulement signifie ainsi ne différer que par rapport à un aspect formel non spécifiquement marqué, lorsque ce qui est signifié est de l'ordre de la réalité naturelle, sans toutefois relever de formes spécifiques, lesquelles diffèrent réellement. Une différence de *ratio* a ainsi un authentique ancrage dans la réalité, mais concerne une même forme ou essence réelle appréhendée de façons différentes, bien que toujours relatives aux façons selon lesquelles la chose signifiée se trouve dans la réalité extramentale. Outre les modes de signifier

³⁵ « quia modi significandi diversarum partium in specie differunt, ideo rationes, quas illi modi significandi circa significatum dictionis denotant, et propter hoc significata per se et propria partium orationis in specie differunt. Sicut enim vox et significatum sunt aliquid aggregatum ex duobus differentibus, sic etiam conceptus mentis, qui est significatum vocis, et proprietas ipsa, quae circa ipsum denotatur per modum significandi specificum uniuscuiusque partis orationis, est aliquid aggregatum ex duobus differentibus ; et sicut modus significandi specificus uniuscuiusque partis orationis proprius est sibi, sic significatum aggregatum ex conceptu mentis et ratione, quam denotat modus specificus huius partis circa ipsum, est proprium illi parti. Et sicut ipse conceptus mentis praecedit omnem modum significandi cuiuslibet partis orationis, sic et ipse praecedit omnem rationem et omnem proprietatem, quam denotat circa ipsum modus significandi specificus cuiuslibet partis orationis, et hoc est, quod supradictum est, quod idem mentis conceptus potest esse significatum cuiuslibet partis orationis. », *ibid.*, q. 14, p. 319.

d'un même signifié, différent encore en *ratio* le signifié principal même et les propriétés relatives à celui-ci et qui sont dénotés par le mode de signifier :

En effet, bien que le signifié soit antérieur à ce qui est dénoté par le mode de signifier, selon qu'il est dénoté par le mode de signifier, ils sont divers selon la *ratio*, mais peuvent cependant être réellement identiques³⁶.

tout comme

Aussi, la chose, l'intelligé et le signifié ne sont pas pleinement identiques ; ils diffèrent en effet seulement par la *ratio*, quoiqu'ils soient réellement identiques³⁷.

Par conséquent, lorsque les tenants de la distinction selon le mode de signifier affirment que l'essence, l'être et l'étant diffèrent par la *ratio* seulement, ils affirment qu'« essence », « être » et « étant » ont un même signifié principal, mais cosignent différentes façons d'être ou propriétés concernant (*circa*) ce signifié. Une même chose présentant une forme ou essence réelle est signifiée par les trois termes, mais différents aspects ou différents angles d'approche de cette même chose sont exprimés par les différents termes. Cela est manifeste chez Hervé de Nédellec :

de la même façon que luire se rapporte à la lumière et qu'être chaud <se rapporte> à la chaleur, de cette même façon l'être <se rapporte> à l'essence, parce que, de part et d'autre, ce qui est exprimé par l'un <des termes> par mode verbal est exprimé par l'autre par mode nominal³⁸.

<l'être et l'essence> diffèrent seulement quant au mode de signifier, par mode verbal et par mode nominal. À cause de cela, l'un d'eux désigne quelque chose que l'autre ne désigne pas³⁹.

« essence » signifie ce par quoi quelque chose est un étant alors qu'« être » signifie avoir une essence, mais « étant » signifie cela même qui possède <une essence>. C'est pourquoi « être », quant à ce qu'il signifie directement, n'exprime pas une chose existant dans la créature en plus de l'essence ou en plus du composé de plusieurs essences, bien que, comme il sera montré postérieurement, il serait vrai de dire que l'être n'est pas l'essence, tout comme courir n'est pas la course et, pour cette raison, ce qui est introduit dans le nom même « être » <l'est> à partir de son mode de signifier⁴⁰.

³⁶ « Licet enim significatum prius sit eo, quod per modum significandi denotatur, secundum quod per modum significandi denotatur, et diversa sint ratione, possunt tamen realiter idem esse. », *ibid.*, q. 22, p. 324.

³⁷ « Res etiam et intellectum et significatum non sunt penitus idem ; differunt enim saltem ratione, quamvis realiter sint idem. », *ibid.*, q. 26, p. 325.

³⁸ « Sicut lucere se habet ad lucem et calere ad calorem et currere ad cursum, ita esse ad essentiam, quia hincinde quod dicitur per unum per modum verbi, dicitur per aliud per modum nominis. », Hervé de Nédellec, *De esse*, (éd. de Rijk, §144).

³⁹ « differunt solum penes modum significandi per modum verbi et per modum nominis. Ratione cuius aliquid implicat unum eorum quod non implicat aliud », *ibid.*, §153.

⁴⁰ « 'essentia' significat id quo aliquid est ens, 'esse' vero significat habere essentiam, sed 'ens' significat ipsum habens <essentiam>. Et ideo 'esse' quantum ad id quod directe significat, non dicit aliquam rem in creatura existentem preter essentiam vel preter compositum ex pluribus essentiis, licet (sicut infra ostendetur) verum sit dicere quod esse non est essentia, sicut nec currere est cursus ; et hoc propter illud quod importatur in ipso nomine 'esse' ex suo modo significandi. », *ibid.*, §147.

« Être » ne signifie ainsi rien de réellement différent de l'essence, contrairement à ce que soutiennent les tenants de la distinction réelle : ceux-ci conçoivent, en effet, l'être à la manière de quelque chose d'extérieur à l'essence et conçoivent cette dernière telle une détermination qui s'ajouterait à l'essence aussi conçue, d'une certaine façon, comme quelque chose de réel, puisque formellement antérieur à l'être. « Être » ne signifie pas davantage quelque chose qui serait conceptuellement ou intentionnellement différent de l'essence comme si les deux termes signifiaient des éléments qui, dans une même essence, cernent des traits formellement distincts, à la manière de la distinction intentionnelle d'Henri de Gand.

L'usage de cette conceptualité modiste est notable dans un passage où Hervé discute d'une réponse d'Henri de Gand à une objection soulevée contre cette idée que l'être ajoute un rapport de la créature à Dieu comme à sa cause efficiente. Henri affirme que l'être ajouté n'est pas à prendre comme quelque chose de réel, ajouté à l'essence, mais seulement comme un mode d'être. Hervé lui adresse la réponse suivante :

Ce qu'il dit, à savoir qu'« être reçu » n'exprime pas un être spécifique, mais un mode d'être, il dit faux, à savoir parce que, bien qu'« être reçu » exprime le rapport à quelque chose de différent de l'être même dans lequel l'être est reçu, cependant, l'être créé ou l'être productible, selon l'adversaire, en vertu de sa nature est de manière essentielle ou par son essence le fondement d'un tel rapport, de sorte que de la même manière qu'« être apte à être produit » exprime un être spécifique, de cette même manière « être reçu » <exprime un être spécifique>, bien que le « reçu » introduise un rapport à quelque chose d'autre que l'être, en parlant selon la position de l'adversaire⁴¹.

Tout ce qui existe dans la réalité extramentale présente un être spécifique, à savoir un être qui tombe sous une catégorie de l'étant réel : ajouter un être à quelque chose qui existe correspond à ajouter quelque chose qui présente aussi un être spécifique. Ce qui est ajouté ne peut donc être dit qu'un mode d'être, un mode d'être n'étant qu'une façon d'être de quelque chose qui a un être spécifique, mais qui n'a pas par soi d'être prédicamental autre que celui dont il est le mode d'être. Hervé admet sans conteste qu'« être » et « essence » expriment quelque chose de différent, mais ils expriment un même être spécifique : « être » et « essence » expriment de différentes façons ce qui se trouve spécifiquement un dans la réalité extramentale, mais qui peut être appréhendé de différentes façons et peut conséquemment être signifié de diverses façons.

⁴¹ « Et quod dicit quod 'esse receptum' non dicit speciale esse sed modum essendi, falsum dicit, quia licet 'recipi' dicat habitudinem ad aliquid diversum ab ipso esse in quo esse recipitur, tamen ipsum esse creatum sive ipsum esse factibile secundum adversarium ex natura sua est essentialiter sive per suam essentiam fundamentum talis habitudinis, ita quod sicut 'esse factibile' dicit esse speciale, ita et 'esse receptum', licet li 'receptum' importet habitudinem ad aliquid aliud ad esse, loquendo secundum positionem adversarii. », *ibid.*, §305.

De façon plus précise, l'essence est « ce par quoi l'étant est formellement étant »⁴² alors qu'« être » exprime le rapport (*habitus*) de l'essence à l'étant :

« être d'existence réelle », en revanche, quant à ce qu'il me semble, n'introduit que l'essence et un rapport à ce qui <la> possède ou une marque de prédication que tout verbe introduit en vertu de son mode de signifier. Celle-ci est désignée par ce verbe « est » dans la mesure où il exprime la vérité des propositions ou la convenance du prédicat au sujet. D'où il vient qu'être quelque chose n'est rien d'autre qu'avoir une essence ou convenir à quelque chose d'avoir une essence⁴³.

Mais « luire » n'exprime pas un acte absolu ajouté à la lumière, mais exprime seulement la lumière avec son rapport à quelque chose qui <la> possède, ce qui lui convient à partir du mode de signifier. En ce sens, « être » n'ajoute pas un acte à l'essence, mais exprime l'essence, dans le sens qui a fréquemment été exposé, avec le rapport à ce qui <la> possède⁴⁴.

Ce rapport qu'« être » exprime est un rapport de possession. « Être » n'exprime ainsi rien d'ajouté à l'essence, mais marque simplement que l'essence est possédée en acte par l'étant.

« être » peut être pris de deux façons, tel qu'il a été dit plus haut. Dans un sens, <il peut être pris> pour l'acte même possédé selon que nous disons que l'être est un certain acte, lequel acte est l'essence même, comme l'acte qui est courir est la course, et on l'appelle, comme il a été dit, « être d'essence ». Dans un autre sens, on peut le prendre pour *avoir un acte* même, en impliquant une note verbale et le rapport à quelque chose qui possède [...]. Mais si nous prenons « être » dans le deuxième sens, alors l'essence de la créature ne peut être dite un tel être ni dans l'abstrait ni dans le concret, parce qu'« être » ainsi dit exprime le rapport à quelque chose qui possède <l'essence>. Il est, en effet, la même <chose>, comme il a été dit, qu'avoir une essence, comme courir est la même <chose> qu'avoir la course. C'est pourquoi, tout comme la course ou ce qui court n'est pas courir, de même l'essence n'est ni abstraitement ni concrètement l'être ainsi dit, parce qu'« être » ainsi dit exprime l'essence même et introduit, par son mode de signifier, un rapport à quelque chose qui possède <l'essence>⁴⁵.

⁴² « 'essentia' generaliter dicta illud quo formaliter ens est ens », *ibid.*, §143.

⁴³ « esse vero realis existentie, quantum michi videtur, non importat nisi essentiam et habitudinem ad aliquod habens vel notam predicandi quam omne verbum ex suo modo significandi importat que designatur per hoc verbum 'est' prout dicit veritatem propositionum sive convenientiam predicati cum subiecto. Unde esse aliquid nichil aliud est quam aliquid habere essentiam vel convenire alicui habere essentiam. », *ibid.*

⁴⁴ « Sed <sicut> 'lucere' non dicit actum absolutum additum super lucem sed solum dicit lucem cum habitudine ad aliquod habens quod sibi competit ex modo significandi, sic etiam nec esse addit aliquid actu super essentiam sed dicit essentiam cum habitudine ad aliquod habens, modo quo frequenter est expositum. », *ibid.*, §148.

⁴⁵ « 'esse' dupliciter potest accipi, sicut dictum est. Uno modo pro ipso actu habito ; secundum quod dicimus quod esse est quidam actus, qui actus est ipsa essentia sicut actus qui est currere est cursus ; et vocatur, ut dictum est, esse essentie. Alio modo potest haberi pro ipso habere actum implicando notam verbalem et habitudinem ad aliquod habens. [...] Sed si accipiamus 'esse' secundo modo, tunc essentia creature nec in abstracto nec in concreto potest dici tale esse, quia esse sic dictum dicit habitudinem ad aliquod habens. Est enim (sicut dictum est) idem quod habere essentiam, sicut currere idem est quod habere cursum. Et ideo sicut cursus vel currens non est currere, ita essentia nec abstracte nec concrete est esse sic dictum, quia esse sic dictum dicit ipsam essentiam, et habitudinem ad aliquod habens importat ex suo modo significandi. », *ibid.*, §165. Cf. aussi §143, 146 et 172.

Siger de Brabant disait qu'« être » et « essence » signifient une même essence, qu'ils ont une même extension et une même intention, le premier signifiant par mode d'acte et le second par mode d'habitus⁴⁶. L'essence est de fait ce qui est possédé de façon stable par la substance. Cela reprend l'idée, que l'on trouve chez Boèce de Dacie, que le nom signifie la permanence de la chose signifiée :

le nom signifie, en effet, sa chose par mode d'habitus, qui est le même que le mode de la permanence, auquel est immédiatement opposé le mode du faire. Or le mode de signifier par mode de permanence est le mode de la substance par soi et proprement. Parce que n'importe quoi qui a un mode d'être par le mode de la permanence est soit la substance, qui se maintient par soi < dans l'existence >, soit est maintenu < dans l'existence > par la nature de la substance, par cela, à savoir qu'il inhère dans la substance⁴⁷.

Une même essence ou chose prédicamentale est ainsi signifiée de façon nominale lorsque que ce qui est signifié est ce qui est possédé de façon stable, alors qu'elle est signifiée de façon verbale lorsque c'est cela qu'elle est possédée en acte qui est signifié.

La distinction entre ce qui est d'ordre prédicamental et ce qui ne relève pas d'une forme qui tombe sous une espèce réelle mise de l'avant dans la théorie modiste offre ainsi une nouvelle option théorique pour penser la constitution ontologique de la créature en évitant d'accorder à l'être une réalité positive autre que celle de l'essence. « Être » ne désigne rien de plus qu'un mode d'être de la chose extramentale : il désigne bien quelque chose dans la réalité extramentale au sens où il exprime une propriété concernant une chose présentant une essence réelle, mais ce que l'être désigne n'est pas soi-même une chose (*res*), n'est pas même un accident, ni même quelque chose se distinguant conceptuellement ou intentionnellement de l'essence. L'identité réelle entre l'être et l'essence de la distinction selon le mode de signifier est ainsi une identité prédicamentale, l'être et l'essence se rapportant à une chose présentant une essence tombant sous une catégorie. Leur distinction relève en revanche de cela qu'« être » et « essence »

⁴⁶ « Tertium est genus nominum in quo quidem sunt quae ad aequalia se extendunt, significantia eandem essentiam, ita quod essentia quae primo apprehenditur eadem est, modo tamen diverso apud animam, unum per modum actus, aliud per modum habitus, sicut currere et cursus, et animatus et vivere. Modi dico res et ens significant eandem essentiam, non tamen sunt nomina synonyma nec significant duas intentiones sicut homo et risibile, sed significant eandem intentionem : unum tamen ut est per modum actus, ut hoc quod dico ens, aliud per modum habitus, ut res. », Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (M), « Introductio », q. 7 (éd. Dunphy, p. 45). Cf. aussi dans P (éd. Maurer, p. 398).

⁴⁷ « significat enim nomen rem suam per modum habitus, qui idem est quod modus permanentiae, cui immediate opponitur modus fieri. Modus autem significandi per modum permanentiae est modus substantiae per se et proprie. Quia quidquid habet modum essendi per modum permanentiae aut est substantia, quae per se permanet, aut per naturam substantiae permanet, per hoc scilicet, quod inest substantiae. », Boèce de Dacie, *Abbreviatio quaestionum super Priscianum Maiorem*, q. 29 (éd. Pinborg/Rees, p. 326). Cf. aussi les questions 32 et 33, pp. 329 et 330.

désignent, de cette chose, différentes propriétés la concernant, respectivement l'existence effective et la détermination formelle fondamentale de la chose.

Outre le vocabulaire modiste même des modes de signifier, il est maintenant clair, à partir de ce qui a été exposé ici et à partir de la convergence des positions de Siger de Brabant, de Godefroid de Fontaines et d'Hervé de Nédellec établie aux chapitres 4 et 5 que la distinction entre le signifié principal et les propriétés relatives au signifié principal, un élément fondamental de la conceptualité modiste, fut mise à profit par les trois hommes pour penser la distinction entre l'être et l'essence. Dans la prochaine section, j'aimerais examiner si cet élément central aux développements modistes et à la distinction de l'être et l'essence selon le mode de signifier qui les suppose peut être rattaché aux éléments théoriques reçus d'Averroès.

Averroès : principale source de la distinction entre l'être et l'essence selon les modes de signifier

On trouve très peu de références directes dans les textes où Hervé de Nédellec considère la distinction entre l'être et l'essence, même à Aristote⁴⁸. Autre fait notable, il n'y a aucune référence commune aux textes de Siger de Brabant, de Godefroid de Fontaines et d'Hervé de Nédellec traitant de la distinction entre l'être et l'essence et au *Modi significandi* de Boèce de Dacie⁴⁹. Il appert ainsi, à première vue, que la distinction entre l'être et l'essence selon le mode de signifier ne relève pas de façon significative de considérations mises de l'avant par Averroès et, encore, que la distinction entre l'être et l'essence selon le mode de signifier ne subisse pas une influence marquée de sources modistes. Il est pourtant standard de considérer la grammaire spéculative comme marquée de l'influence d'Averroès. Le fondement de la distinction de l'être et de l'essence selon le mode de signifier dans la mouvance des thèses modistes a par ailleurs été

⁴⁸ Les lieux d'Aristote cités dans les deuxième et troisième parties du *De esse* sont les suivants : *Topiques*, VI, 4, 141 a 35-36 (§240) ; *Métaphysique*, livre IV, 2, 1003 b 26-28 (§223) ; livre V, 28, 1024 b 9-12 et 30, 1025 a 14 sqq. (§216), livre VI, 2, 1026 a 33 (§124 et §201), livre VII, 5, 1031 a 12-13 (§129). Hervé réfère en outre aux lieux d'Averroès suivants : *In Arist. Physicorum Comm.*, I, 1, 200 b 30 sqq. (§228) ; *In Arist. Metaph. Comm.*, V, comm. 9 (1017b27 sqq.). Boèce fait l'objet de quelques citations, tout comme Gilbert de la Porrée. Avicenne est cité au seul §216 (*Metaphysica*, I, c. 6). Il n'évoque aucun lieu dans son *Quodl. VII*, q. 8 ni dans son *In I Sent.*, d. 8, q. 1.

⁴⁹ Boèce de Dacie réfère, pour sa part, au livre II du *In Arist. Metaph.* d'Averroès, soit au c. 1 (q. 8, p. 35), au c. 4, (q. 32, p. 101) et au c. 15 (q. 7, p. 30) ; au livre IV, c. 3 du *In Arist. Metaph.*, au livre XI, c. 18 (q. 28, p. 84) et c. 51 (q. 5, p. 20) ; *In Arist. Physicorum Comm.*, proem. (q. 5, p. 23). Les lieux de deux autres références à Averroès n'ont pas été identifiés par les éditeurs (q. 28, p. 84 et q. 116, p. 269). Les références renvoient à la pagination de l'édition Pinborg/Roos. La précision du chapitre du livre XI de la *Métaphysique* d'Aristote commenté par Averroès auquel Boèce réfère à la question 28 est le fait de Rosier-Catach (2018, p. 292).

rendu manifeste dans la dernière section. Averroès a-t-il eu une influence significative sur les modistes ? Si cette influence d'Averroès sur les modistes s'avérait, pourrait-on dire qu'elle atteint la distinction entre l'être et l'essence selon le mode de signifier ?

Averroès ne serait pas une source principale de la doctrine modiste

Dans son chapitre « Les Modistes étaient-ils “averroïstes” ? », Rosier-Catach (2018) formule quelques remarques préliminaires à une enquête plus large à mener sur l'influence d'Averroès à l'endroit des développements théoriques modistes. Rosier-Catach relève que les références à Averroès que l'on trouve dans les écrits modistes sont des adages communément partagés (pp. 289-290) et que des éléments mis de l'avant par les modistes se retrouvent sous la plume de théoriciens non modistes (pp. 290-293 et 295). La médiéviste signale par ailleurs que des emprunts à Averroès seraient sans portée philosophique, notamment la différence entre choses permanentes ou au repos et choses successives ou en devenir, reprise du *Commentaire à la physique* et de laquelle est tirée la différence entre le nom et le verbe (p. 291). Elle note que les modistes reprennent d'Averroès la distinction entre ce qui est naturel et ce qui est positif (est positif ce qui relève d'une institution humaine), mais que celle-ci ne correspond pas à une thèse identifiée comme problématique par les condamnations doctrinales, tout comme la thèse de la référence vide, à savoir affirmer qu'on peut signifier quelque chose qui ne serait plus présent par le truchement de son intellection qui, elle, subsiste, peut être rattachée à Averroès sans que ne soit supposée l'adhésion à l'existence d'un intellect séparé (p. 294)⁵⁰. Les modistes ne sauraient ainsi être qualifiés d'« averroïstes » si l'appellation est entendue comme renvoyant aux thèses reprises d'Averroès proscrites par les condamnations doctrinales (p. 292)⁵¹. Rosier-Catach affirme néanmoins que l'idée selon laquelle le nom signifie en premier lieu la forme et en second lieu le composé (*aggregatum*) est reprise d'Averroès (*In Arist. Metaph.*, VIII, 7) (p. 293) et encore celle que les raisonnements valides doivent être tirés des choses (*In Arist. Metaph.*, V), affirmation qui est au fondement de la prétention à la scientificité de la grammaire spéculative (p. 290). Elle conclut à une influence d'Averroès sur les modistes moins importante que celle d'Avicenne de qui les modistes reprennent l'idée de nature commune qui peut être signifiée selon différents modes et celle que les concepts de second ordre sont les objets de la grammaire et de la logique (p. 295).

⁵⁰ Cf. Aristote, *De l'âme*, livre III, c. 2 (425b24-25) et le commentaire d'Averroès correspondant, référence de Rosier-Catach (2018, p. 293).

⁵¹ Plusieurs thèses de nature grammaticale figurent cependant dans les condamnations doctrinales anglaises, Rosier-Catach (2018, p. 295).

Elle rappelle en outre qu'on reconnaît à Erfurt Aurifaber, critique notoire des modistes, des allégeances averroïstes. L'influence la plus significative d'Averroès sur les modistes consisterait en l'exigence de fonder les catégories logiques et la grammaire dans les propriétés des choses (p. 295).

Averroès, importante source de la doctrine modiste et de la distinction de l'être et de l'essence selon le mode de signifier

Je crois pour ma part que l'influence d'Averroès sur les modistes est fondamentale et que cela se vérifie de façon claire dans le traitement de la question de la distinction entre l'être et l'essence s'inscrivant dans le cadre théorique modiste.

Le singulier extramental comme référent ontologique

Premièrement, l'engagement à tirer des choses extramentales la science véritable, s'il peut paraître trivial, est une disposition épistémologique structurante chez les modistes : toute connaissance vient des réalités extramentales, le singulier extramental en acte est ce que l'on connaît premièrement et ce à quoi se mesure la vérité de la connaissance issue de celui-ci. Nous tirons, certes, du singulier extramental des connaissances universelles, mais c'est ce qui est en acte dans la réalité extramentale qui est le premier objet d'investigation et non les universaux qu'on en tire. Cette option est manifeste chez nos métaphysiciens modistisants quand ce qu'ils font est de décrire la façon selon laquelle l'être et l'essence se présentent dans l'étant singulier. Toute métaphysicienne, lorsqu'elle se prononce sur la distinction entre l'être et l'essence, devrait évidemment avoir l'ambition de rendre compte de la façon selon laquelle se trouvent l'être et l'essence dans l'étant singulier. Seulement, Hervé de Nédellec et ses prédécesseurs reçoivent l'étant singulier en acte comme objet de connaissance et en propose une description théorique plutôt qu'une hypothèse généalogique explicative de la contingence de la créature comme c'est le cas dans les propositions adverses que discutent les tenants de la distinction de l'être et de l'essence selon le mode de signifier. L'essence ne préexiste pas à l'étant singulier pour Siger de Brabant, Godefroid de Fontaines et Hervé de Nédellec, mais c'est l'étant singulier en acte dans la réalité extramentale qui seul existe. La primauté ontologique est accordée, chez les théoriciens qui suivent le précepte reçu d'Averroès, de tirer la connaissance des réalités extramentales, aux réalités extramentales. Rien d'autre n'existe que celles-ci et c'est la réalité extramentale qui, seule, est susceptible d'être le fondement de la science. Ce qui est connu et signifié est ainsi la réalité singulière même ou une de ses propriétés et non une nature commune avicennienne.

Cela se constate dans l'abrégé de Boèce de Dacie, dans lequel le terme « *natura* » n'est, de manière générale, pas employé au sens d'une nature commune qui serait signifiée de différentes façons par différents modes de signifier. Le terme « *natura* » y est d'abord employé pour signifier la nature même des choses extramentales (*naturae rerum*)⁵². Aux questions 5 et 16, le terme est utilisé pour signifier une nature commune, mais pour dire que le langage est universel en raison de la nature humaine qui est partagée par tous les êtres humains et non en référence à la nature commune avicennienne qui se trouverait être signifiée de différentes façons par différents modes. Aux questions 14, 36 et 61 (deuxième occurrence), le terme ne signifie pas explicitement des natures dans la réalité extramentale, mais il n'y a pas non plus de raison de croire qu'il serait entendu autrement que pour signifier les natures de singuliers en premier lieu, plus qu'une nature abstraite ou indéterminée quant à son statut ontologique⁵³. Aux questions 29, 32, 56, 73, 78 et 79, Boèce parle de la nature de la substance, au sens de ce que c'est d'être une substance, mais sans la connotation que marque la nature avicennienne. À la question 31, le terme « nature » est employé dans l'expression « l'ordre naturel (*ordo naturae*) ». À la question 39, il est question du caractère universel de la nature de l'objet à laquelle est apposée une expression vocale lors de la première imposition de la *vox*. Si cette nature pouvait être conçue à la manière de l'essence indifférente avicennienne, cette acception de « nature » serait postérieure à ce qui est considéré premièrement. En effet, c'est la nature d'une chose qui est premièrement signifiée : le contenu formel de cette nature, abstrait des conditions individuantes selon lesquelles la nature se trouve dans la chose à partir de laquelle a lieu la première imposition de la *vox* et selon qu'il ne répugne pas aux modes d'être des autres choses présentant une nature analogue, pourra être aussi dit de ces autres choses⁵⁴. Mais ce caractère commun et transposable à différentes choses est secondaire relativement à l'essence singulière qui est premièrement

⁵² Cf. les questions 1, 2, 11, 21, 27, 45, 47, 55, 61 (première occurrence), 112, 114 et 124.

⁵³ « Unde si quaeratur a grammatico, utrum haec sit magis congrua 'homo est lapis' quam 'homo est animal', nescit quid quaeritur, nec quid respondeat ; non enim considerat secundum quod grammaticus naturam hominis vel lapidis, nec veritatem vel falsitatem, quae causatur ex specialibus significatis dictionum. », Boèce de Dacie, *Abbreviatio quaestionum super Priscianum Maiorem*, q. 14 (éd. Pinborg/Rees, p. 319) ; « 'Mons' enim significat rem ut entem in sua natura primaria », *ibid.*, q. 36, p. 331 ; « Licet ergo genus masculinum huius quod est 'hircocervus' non sit acceptum ab aliquo modo essendi vel proprietate eius, quod designatur per hanc dictionem, est tamen acceptum ab aliqua proprietate alterius rei ; nullo enim modo posset intellectus devenire in cognitionem talis modi significandi, qui est genus masculinum, nisi ipsum acciperet ab aliqua proprietate rei. », *ibid.*, q. 62, pp. 339-340.

⁵⁴ « quod nomen appellativum imponeretur, oportuit considerare naturam rei, quae debet esse significatum huius nominis, qualiter debet esse abstracta a conditionibus individuantibus, et quomodo naturae suae non repugnat ut in pluribus inveniatur, et quomodo circa rem illam nihil implicatur quod non pertinet ad totam speciem et cetera », *ibid.*, q. 39, p. 332.

considérée. L'idée d'une nature commune qui se prédique de plusieurs façons est attestée à la question 67, non cependant sans que soit marquée la primauté ontologique de la nature de la chose singulière⁵⁵. Pareillement, « *essentia* » désigne, dans ce texte, l'essence d'une chose extramentale (q. 10, q. 32 et q. 45) ou encore l'essence au sens de ce que c'est d'être quelque chose (q. 20, q. 23 et q. 24), sans la connotation de l'essence avicennienne.

Cet examen pourrait être mené dans d'autres textes modistes, mais ces observations vont déjà clairement dans le sens d'une ontologie centrée sur l'étant extramental. Sans doute une nature commune est susceptible d'être signifiée de différentes façons, selon un mode nominal ou selon un mode verbal, par exemple, mais ce qui reste cerné et signifié en premier lieu, dans une perspective modiste, est l'étant singulier en acte ou un aspect formel de celui-ci.

La conception des communissima d'Averroès au fondement de la doctrine modiste et de la distinction de l'être et de l'essence selon le mode de signifier

Deuxièmement, l'influence d'Averroès au regard des thèses centrales des modistes et le caractère modiste de la distinction de l'être et de l'essence selon le mode de signifier s'observe par le lieu que reprend largement Siger de Brabant pour étayer sa position sur la distinction entre l'être et l'essence et dont les éléments sont encore repris par Godefroid de Fontaines, qui les attribue expressément à Averroès, et par Hervé de Nédellec, chez qui ces éléments constituent tacitement les fondements de la distinction entre l'être et l'essence. Il s'agit d'un extrait du *Commentaire* d'Averroès sur la *Métaphysique* d'Aristote qui porte sur le livre IV, chapitre 2.

Les modistes, rappelons-le, motivent la scientificité de la grammaire non seulement par cette raison que le signifié principal des mots est tiré des choses dans la réalité naturelle, mais encore parce que les modes de signifier, qui produisent, avec le contenu sémantique du signifié principal, le mot achevé, sont tirés de la réalité extramentale ; les modes de signifier reflètent, en effet, les propriétés *circa*, à savoir les façons selon lesquelles se trouve, dans la réalité extramentale, le signifié principal du mot. Comme la réalité extramentale est la même pour tou-te-s, ce fondement commun garantit l'universalité de la science grammaticale. Le signifié principal correspond à l'essence spéciale de la chose signifiée, tandis que les façons selon lesquelles se trouve le signifié principal (ou modes d'être) ne présentent pas comme telles une essence tombant sous l'une des dix catégories, mais dénotent une propriété non spécifique du

⁵⁵ « Omnis res, cuius natura complete potest salvari in unico individuo potest etiam multiplicari per multa supposita, potest designari indifferenter sub numero plurali et singulari. », *ibid.*, q. 67, p. 341.

signifié principal. On trouve dans ledit passage du commentaire d'Averroès cette distinction entre ce qui est signifié de façon principale et qui correspond à une essence tombant sous une catégorie et ce qui est cosignéifié, ne correspondant pas à une essence tombant sous une catégorie. Cette distinction est introduite pour marquer qu'entre « être humain » et « être humain un » n'est pas signifiée une essence différente, mais est seulement cosignéifié un mode différent. On trouve ainsi, chez Averroès, la thèse la plus caractéristique des modistes, mise à profit pour penser la façon selon laquelle se trouvent les concomitants de l'étant singulier.

Cela se présente de la façon suivante. Averroès relève différentes confusions chez Avicenne. Ce dernier prétend que :

si « un » et « étant » signifiaient une même <chose>, alors dire que l'étant est un serait une vaine répétition, <ce qui reviendrait> en quelque sorte à dire que l'un est un et que l'étant est étant⁵⁶.

Averroès répond que pour que ces expressions ne soient qu'une vaine répétition, il faudrait que

dire de quelque chose qu'il est étant et un <et> qu'« étant » et « un » signifient une même intention et un même mode. Or nous avons dit qu'ils signifient une même essence, mais par divers modes, non diverses dispositions ajoutées à l'essence⁵⁷.

Autrement dit, les termes « étant » et « un » ne signifient pas des essences réelles différentes, comme le sont les essences des accidents, qui tombent sous une des catégories, mais signifient l'essence du signifié principal, de différentes façons.

Averroès observe qu'Avicenne ne distingue pas les termes signifiant une même nature selon différents modes et les termes signifiant dans une même essence ou substance, pourrait-on dire, des dispositions accidentelles, donc spécifiquement différentes de la nature de la substance dans laquelle ces accidents existent :

il n'y a pas, chez cet homme, une différence entre les significations qui signifient une même nature selon divers modes, sans qu'elles signifient des intentions ajoutées à elle, et les significations qui signifient dans une même essence des dispositions ajoutées à elle, à savoir différentes d'elle en acte⁵⁸.

Les dispositions accidentelles sont en acte différentes de l'essence au sens où elles présentent un acte formel spécifiquement différent de celui de l'essence de la substance. Il note encore que,

⁵⁶ « si unum et ens significant idem, tunc dicere ens est unum esset nugatio, quasi dicere unum est unum, aut ens est ens. », Averroès, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* (éd. de Venise, 67rC).

⁵⁷ « dicere de aliquo quod est ens et unum, quod significant eandem intentionem et eodem modo. Nos autem diximus, quod significant eandem essentiam, sed modis diversis, non dispositiones diversas essentiae additas. », *ibid.*, 67rC.

⁵⁸ « non est differentia apud istum hominem inter significationes, quae significant eandem naturam modis diversis, absque eo quod significant intentiones additas illi, et inter significationes, quae significant in eadem essentia dispositiones additas illi, scilicet diversas ab ea in actu. », *ibid.*, 67rC-D.

relativement au transcendantal un, Avicenne ne fait pas cette distinction entre le signifié principal et ce qui relève des propriétés concernant (*circa*) le signifié principal. En effet, le savant persan prenait le nom « un » pour un nom qui signifie une essence tombant sous une catégorie, c'est-à-dire un nom qui signifie une essence réelle et, donc, exprime un signifié principal :

ce nom « un » signifie relativement au genre des noms dénominatifs, et ces noms signifient l'accident et la substance⁵⁹.

Avicenne pensait encore, selon la reconstruction d'Averroès, que le terme « un », qui se définit comme le caractère indivisible d'une chose, exprime une intention différente de celle de l'essence de la nature de la chose une signifiée :

ce nom « un » signifie l'intention dans la chose indivisible et que cette intention est différente de l'intention qui est la nature de cette chose⁶⁰.

Or cela ne serait pas le cas selon Averroès affirme, car une même intention que celle de l'essence de la chose est exprimée par le terme « un ». L'absence de distinction chez Avicenne entre ce qui signifie une essence qui tombe sous une catégorie et ce qui cosignifie une propriété concernant une essence qui tombe sous une catégorie se vérifie finalement par cela que le médecin-philosophe soutenait que

« un » dit de toutes les catégories est cet un qui est le principe des nombres. Or le nombre est un accident. D'où cette opinion fut que ce nom « un » signifie l'accident dans les étants et il ne comprend pas que l'un, qui est le principe des nombres, est à partir des étants desquels on exprime ce nom « un »⁶¹.

Ces confusions qu'Averroès attribue à Avicenne expliquent que ce dernier conçoive l'un et l'étant comme des ajouts à la chose dont ils sont prédiqués, soit des ajouts d'ordre réel (ou essentiel) ou du moins des ajouts d'ordre intentionnel, c'est-à-dire signifiant différents aspects formels d'une même essence :

Il dit ensuite qu'il est manifeste, donc, que l'addition, etc., et entend par « addition » cela que nous ajoutons l'un et l'étant à une même <chose>, par exemple quand nous disons « cet être humain » et « cet être humain un »⁶²

Quant à la façon selon laquelle il faut entendre les différentes expressions, Averroès affirme que

⁵⁹ « hoc nomen unum de genere nominum denominativorum, et ista nomina significant accidens, et substantiam. », *ibid.*, 67rD.

⁶⁰ « hoc nomen unum significat intentionem in re carente divisibilitate, et quod illa intentio est alia ab intentione, quae est natura illius rei. », *ibid.*, 67rD.

⁶¹ « unum dictum de omnibus predicamentis, est illud unum, quod est principium numerorum. Numerus autem est accidens. Unde opinatus fuit iste, quod hoc nomen unum significat accidens in entibus : et non intellexit, quod unum, quod est principium numerorum, est ex entibus, de quibus dicitur hoc nomen unum », *ibid.*, 67rD-E.

⁶² « Deinde dicit manifestum est igitur, quod additio, etc. et intendit per additionem hoc, quod addimus unum et ens eidem, verbi gratia quando dicimus iste homo, et iste homo unus », *ibid.*, 67rE.

Ces deux significations <i.e. « cet être humain » et « cet être humain un »> sont la même parce que dire « cet être humain » signifie « un être humain un » par cosignification. À chaque fois que ce nom « un » est employé expressément, il n'y aura pas de différence entre deux significations, si ce n'est parce qu'« un » est signifié dans celui-là par cosignification et celui-ci par emploi exprès⁶³.

Certains termes signifient une même essence et une même intention, mais cosignent différents aspects de la chose présentant cette même essence et de cette même intention : c'est le cas du terme « un » qui ne pose pas de distinction entre deux essences ou intentions signifiées, mais il cosignifie le caractère indivisible de la chose signifiée, alors que l'expression « cet être humain » nomme l'essence même de la chose.

Contre Avicenne qui se défend d'entendre l'un comme quelque chose d'ajouté à la nature de la chose, Averroès oppose que la chose est une par essence (*essentialiter*) et non par quelque chose d'ajouté à la nature de celle-ci, même un ajout qui serait d'ordre intentionnel. Il avance à cet effet un argument dont le principe sera repris par Siger, Godefroid et Hervé pour combattre l'idée que l'être serait autre chose qu'une marque signifiant une propriété concernant la chose existante :

il est encore clair qu'« un » ne se dit pas d'une chose ajoutée à une nature déterminée parce que la substance de chaque chose est une essentiellement, non par une chose ajoutée à elle. Puisque si une chose était une par une chose ajoutée à sa nature, comme <le> croit Avicenne, alors rien ne serait un par soi et par sa substance, mais par une chose ajoutée à sa substance. Cette chose, qui est une, si l'on dit qu'elle est une par une intention ajoutée à son essence, on cherchera encore, relativement à cette chose, par quelle <chose> elle est une et par quoi elle est faite une : si donc elle est faite une par une intention ajoutée à elle, la question est réitérée et on procédera à l'infini⁶⁴.

Soit la substance est une par soi, soit elle est une par un ajout. Si elle est une par un ajout, on demande à nouveau si cet ajout est un par soi ou par un ajout. Si on affirme que l'ajout est un par soi, on demande pourquoi la substance même ne serait pas, elle aussi, une par soi. Si on répond plutôt que l'ajout n'est pas un par soi, mais par quelque chose d'ajouté à lui, on procède à l'infini

⁶³ « istae duae significationes sunt idem : quia dicere, iste homo significat unum hominem per consignificationem. Et cum propalatur hoc nomen unum, non erit differentia inter duas significationes, nisi quia in illo significatur unum per consignificationem, et hic per propalationem. », *ibid.*, 67rF.

⁶⁴ « etiam apparet, quod unum non dicitur de re addita naturae dispositae ex hoc, quia substantia cuiusque rei est una essentialiter, non per rem additam illi. Quoniam, si res esset unum per aliquam rem additam suae naturae, sicut credit Avicenna, tunc nihil esset unum per se, et per suam substantiam, sed per rem additam suae substantiae. Et illa res, quae est una, si dicitur quod est una per intentionem additam suae essentiae quaeretur etiam de illa re, per quam sit una, et per quid fit una : si igitur fit una per intentionem additam illi, revertitur quaestio, et procedetur in infinitum. », *ibid.*, 67rF-vG.

dans l'ordre des ajouts accidentels, ce qui est intenable. Cet argument est repris par Siger et Godefroid qui l'étendent au cas de l'être.

Siger de Brabant :

De même, Averroès, au même endroit : si la chose n'est pas par son essence, mais par une disposition ajoutée à l'essence, derechef cette disposition est. Si tu dis que cette disposition est par son essence, cela tenait en premier lieu ; si <tu dis qu'elle n'est> pas <par son essence> on doit procéder à l'infini⁶⁵.

Godefroid de Fontaines :

Mais l'étant et l'un se trouvent ainsi par soi au regard de tout ce qui est étant et un, et non par un accident qui leur serait ajouté, ce que le Commentateur démontre de la façon suivante : de fait, il est nécessaire que l'un et l'autre <i.e. « étant » et « un »> se prédisent de cette <chose>, parce que toute <chose> est nécessairement une et étant. L'un et l'autre <i.e. « étant » et « un »> se prédisent donc de cette <chose> par soi ou par quelque chose d'autre d'ajouté et, par rapport à cet <ajout>, on cherche à savoir si l'un et l'autre <se prédisent par soi ou par quelque chose d'autre d'ajouté> et on procédera à l'infini ou bien <on pose> dès lors que toute chose est par soi étant et une⁶⁶.

Hervé ne reprend pas lui-même l'argument dans son *De esse et essentia*, mais le rapporte tel qu'il le trouve chez Henri de Gand dans le *Quodlibet I*, question 8 (éd. de Rijk, §3) et encore dans le *Quodlibet X*, question 7 (éd. de Rijk, §24). On trouve néanmoins, dans son *Quodlibet VII*, q. 8, un argument inspiré de l'argument d'Averroès :

cet être ajouté à l'essence de la créature est soit substance, soit accident. S'il est accident, la substance est donc étant par accident, ce qui est intenable. S'il est substance, soit il est la substance qui est forme, soit <il est> la substance qui est matière, soit <il est> la substance qui est le composé. Mais n'importe lequel d'entre eux est essence, donc, l'être est toujours identique à l'essence⁶⁷.

La thèse défendue est toujours celle que l'être appartient par soi à l'essence ou à l'étant et que l'être ne saurait ainsi être un accident ou quelque ajout que ce soit à l'étant.

⁶⁵ « Item, Averroes in eodem loco : si res est non per suam essentiam, sed per dispositionem additam essentiae, iterum illa dispositio est ; et dicas quod illa dispositio est per suam essentiam, standum fuit in primo ; si non, procedendum est in infinitum. », Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (M), « Introductio », q. 7, sed contra 4 (éd. Dunphy, p. 43). Cf. aussi dans M la troisième partie de la réponse magistrale, p. 46.

⁶⁶ « Sed sic se habet ens et unum respectu cuiuslibet quod unumquodque est ens et unum per se et non per aliquod accidens ei additum. Quod sic probat Commentator : nam de illo necesse est ea iterum preadici, quia unumquodque necesse est esse unum et ens, aut ergo iterum praedicatur de illo per se aut per aliquod aliud additum, et de illo iterum quaeritur et erit procedere in infinitum vel unumquodque statim per se est ens et unum. », Godefroid de Fontaines, *Quodl. III* (L), q. 1 (éd. de Wulf/Pelzer, p. 164). Cf. p. 303 pour le même argument dans la version brève.

⁶⁷ « illud esse additum ad essentiam creaturae aut est substantia, aut accidens. Si accidens, ergo substantia est ens per accidens, quod est inconveniens ; si est substantia, aut est substantia, quae est forma, aut substantia, quae est materia, aut substantia quae est compositum ; sed quodlibet istorum est essentia, ergo adhuc esse est idem cum essentia. », Hervé de Nédellec, *Quodlibet VII*, q. 8, co. (éd. Seńko, p. 274).

Ce rejet de l'être comme un ajout, ou de l'un comme un ajout chez Averroès, que permet la distinction entre ce qui est principalement signifié et ce qui est cosignifié pour penser le rapport entre l'être et l'essence se fonde encore dans l'observation de l'étant singulier. Commentant Aristote, le Commentateur note que l'un n'est jamais sans l'étant, ni dans la génération ni dans la corruption, concluant que l'un n'est rien d'autre que l'étant :

Un être humain un, un étant être humain et un être humain <sont> une même <chose> et ne signifient pas quelque chose de différent selon un mot répété, à savoir « être humain », « étant être humain » et « un être humain un ». Il est cependant manifeste que l'étant n'est pas séparé, ni dans la génération ni dans la corruption. De même, au sujet de l'un. Pour cela, il est manifeste que l'addition par rapport à ceux-ci signifie une même chose et que l'un n'est rien outre l'étant⁶⁸.

Siger de Brabant ne mentionne pas le caractère concomitant de ce qui est signifié par ces expressions dans la chose générée et corrompue, mais ajoute qu'elles diffèrent par leurs *rationes*, ce qui n'est pas le cas lorsque des expressions sont des synonymes.

De même, au IV^e <livre> de la *Métaphysique* : « être humain » et « étant être humain » sont une même <chose> et ne signifient pas des <choses> différentes dans ce mot répété : « être humain » et « l'être humain est »⁶⁹.

À l'autre <argument>, lorsqu'on dit que « la chose étant court » est une vaine répétition, le Commentateur résout <cette difficulté>. De fait, une même essence est exprimée plus d'une fois, mais pas inutilement. En effet, lorsqu'on dit « chose étant » est constitué dans l'auditeur quelque chose ou une *ratio* autre que lorsqu'on dit « chose par soi ». Il n'en va pas ainsi quand on dit « Marcus » <et> « Tullius »⁷⁰.

À l'autre <argument>, on répond que, lorsqu'on dit « chose étant », il n'y a pas vaine répétition, cependant qu'une même <chose> est exprimée plus d'une fois, mais pas sous une même *ratio*, comme il est manifeste à partir de ce qui a été dit⁷¹.

⁶⁸ « Idem enim unus homo et ens homo, ac homo. Et non significat diversum aliquid secundum dictionem repetitam, id est homo, et <ens> homo, et unus homo. Patet autem quod non separatur ens, nec in generatione, nec in corruptione. Similiter et in uno. Quare manifestum est quod additio in his idem significat, et quod unum nihil aliud est praeter ens. », Averroès, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* (éd. de Venise, 66rF). Dans Aristote : « Idem enim unus homo et homo, et ens homo et homo, et non diversum aliquid ostendit secundum dictionem repetitam 'est homo et homo et unus homo' ; palam autem quia non separatur nec in generatione nec in corruptione. », *Metaphysica*, (1003b26-29), dans la *translatio media* de Guillaume de Moerbeke, éd. G. Vuillemin-Diem.

⁶⁹ « Item, IV^o *Metaphysicae* : idem est homo et ens homo, et non significat aliquid diversum apud dictionem repetitam : "homo" et "est homo". », Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (M), « Introductio », q. 7, sed contra 2 (éd. Dunphy, p. 43). Cf. le même lieu dans C (éd. Maurer, p. 31).

⁷⁰ « Ad aliud, cum dicitur : nugatio est "res ens currit". Commentator solvit. Nam eadem essentia dicitur frequenter, nec tamen inutiliter. Aliquid enim vel ratio aliqua alia constituitur in audiente quando dicitur "res ens", quam quando dicitur "res per se". Non tamen sic cum dicitur "Marcus Tullius". », Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (M), « Introductio », q. 7, ad 8 (éd. Dunphy, p. 48).

⁷¹ « Ad aliud dicitur quod dicendo "res ens" non est nugatio, verumtamen quod frequenter idem dicitur, sed non sub eadem ratione, ut ex praedictis patet. Item, frequenter idem dicere inutiliter facit nugationem et non solum idem dicere. », Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (C), « Introductio », q. 7, ad 8 (éd. Maurer, p. 36).

Godefroid de Fontaines reprend intégralement les éléments amenés par Averroès et inclut la précision introduite par Siger :

En effet, comme « un », « bon » et « étant » sont convertibles, il ne semble pas qu'« un » introduise davantage quelque ajout à ce dont il se prédique qu'« étant » ou inversement. Au contraire, « un » exprime encore une certaine *ratio* différente de ce dont il se prédique. Il n'en <va> pas de même pour « étant ». De l'avis de tous, « un » n'exprime pas quelque réalité ajoutée. Il semble aussi qu'« étant » ou « être » n'exprimerait pas quelque chose de réellement ajouté à ce dont il se prédique. Donc, quel que soit le mode selon lequel on entend « étant », lorsqu'est dit de façon absolue « ceci est », « ceci est un être humain » ou « ceci est blanc », par « être » on ne conçoit rien d'autre que cela même auquel il est adjoint. Par conséquent, il semble que ce qui est visé ne peut être mieux prouvé que par le Philosophe et le Commentateur, au quatrième livre de la *Métaphysique*, à l'endroit où le Philosophe montre qu'« étant » et « un » sont réciproquement et tout à fait la même <chose> dans la réalité, parce que les ajouts ne lui apportent aucune diversité, et donc <ils ne s'ajoutent rien> non plus réciproquement. En effet, une même <chose> est exprimée <lorsqu'on dit> : « être humain (*homo*) » et « un être humain (*unum homo*) », ainsi qu'« être humain (*homo*) » et « étant être humain (*ens homo*) » ou « ce qui est être humain (*quod est homo*) », parce que c'est encore une même chose d'être généré être humain et qu'un être humain est généré, parce que la génération est la voie vers l'être. Par conséquent, il n'est pas différent d'être généré être humain et l'être de l'être humain (*esse hominis*), etc⁷².

Hervé de Nédellec ne reprend pas le passage dans le cadre de sa présentation de la distinction entre l'être et l'essence, mais y réfère dans sa discussion des positions d'Henri de Gand en notant qu'un élément mis de l'avant par le séculier va contre ce passage (§223).

Cette idée de concomitance entre les éléments les plus communs dans la génération et la corruption est reprise lorsque Godefroid et Hervé mettent de l'avant la conception d'une puissance objective par laquelle l'étant dans son ensemble est produit plutôt que l'essence recevant l'être comme une puissance subjective. Ce qui est alors supposé est que rien ne préexiste à la créature avant qu'elle soit produite dans l'être et qu'être produite dans l'être pour la créature suppose d'avoir une essence et d'être en acte :

⁷² « Cum enim unum et bonum et ens convertantur, nec magis videtur unum importare aliquid additum ei de quo praedicatur quam ens aut e converso, immo etiam unum dicit aliquam rationem aliam ab eo de quo dicitur, non sic autem ens, et unum secundum omnes non dicit aliquam rem additam, videtur etiam quod ens sive esse non dicat aliquid realiter additum ei de quo dicitur. Quocumque ergo modo accipitur ens cum dicitur : hoc est simpliciter, vel hoc est homo, vel hoc est album, per esse non intelligitur aliud quam id ipsum cui adiungitur. Unde nec videtur [melius] posse melius probare intentum quam per Philosophum et Commentatorem, quarto Metaphysicae, ubi ostendit Philosophus quod ens et unum inter se sunt eadem re omnino, quia addita alicui nullam diversitatem habent ad illud, ergo nec inter se. Idem enim est dictum : homo et unus homo, et homo et ens homo, vel quod est homo, quia etiam idem est generari hominem et id quod homo est generari, quia generatio est via ad esse, unde non est aliud generari hominem et esse hominis et cetera. », Godefroid de Fontaines, *Quodl. III* (L), q. 1 (éd. de Wulf/Pelzer, pp. 163-164). Cf. aussi p. 303, dans la version brève.

Godefroid de Fontaines

Donc, relativement au premier <argument> que d'autres présentent dans le but de prouver que l'être et l'essence diffèrent réellement dans les créatures, on doit dire que quelque chose est dit être en puissance relativement à quelque chose de deux façons.

Dans un sens, <quelque chose est dit être en puissance> par quelque chose qui lui est une partie ou par quelque mode intrinsèque à ce sujet, comme le blanc dans la mesure où il est en puissance par la surface. La créature n'est pas dite être en puissance d'être de cette façon par rapport au Dieu créateur, parce que, avant d'être créée, la créature n'est pas dite être en puissance d'être par une puissance passive qui serait en elle.

Dans un autre sens, quelque chose est dit être en puissance par une puissance existant dans un autre et du fait qu'il n'inclut pas d'éléments contradictoires comme les fictions en incluent. En ce même sens, une même <chose>, entendue dans un sens différent, est en puissance par rapport à soi. L'essence est en puissance par rapport à l'être de cette façon. Il ne faut pas, à partir de cela, que l'essence soit une autre chose que l'être, parce qu'en ce sens encore, l'être même est aussi en puissance, afin qu'il soit en acte d'une nature propre⁷³.

Hervé de Nédellec

Relativement à la neuvième <difficulté>, on doit dire que ce qui commence à être en acte a quelque chose qui serait sa cause dans un genre de cause par cet acte par lequel il commence à être en acte, de sorte que cela serait la raison qui explique qu'il n'est pas en acte à un point et après qu'il commence à être en acte, et que celui-là serait différent de l'acte par lequel la chose est formellement. Il <en> est ainsi dans le proposé. De fait, outre l'essence de la créature par laquelle il est formellement en acte, il a une autre cause, à savoir la puissance active de Dieu par laquelle il peut commencer à être en acte, parce que quoiqu'il commence à être en acte quant à son essence, son essence n'est cependant pas, pour lui, la raison qu'il commence à être en acte ou qu'il puisse commencer à être en acte. Mais il n'est cependant pas nécessaire que ce qui commence à être en acte, outre cet acte, ait une cause matérielle par laquelle ce qui est sujet à l'action puisse commencer à être en acte⁷⁴.

⁷³ « Ad primum ergo quod alii inducent ad probandum quod differunt re in creaturis esse et essentia, dicendum quod aliquid dicitur esse in potentia ad aliquid dupliciter. Uno modo per aliquid quod est pars sui vel aliquo modo intraneum subiecto sibi, sicut quantum est album in potentia per superficiem. Et sic non dicitur creatura esse quod sit respectu Dei creatoris in potentia ad esse, quia creatura antequam creetur non dicitur esse in potentia ad esse per potentiam passivam quae sit in ipsa. Alio modo dicitur aliquid esse in potentia per potentiam existentem in alio et per hoc quod est non includere contradictoria sicut figmenta includunt, et illo modo idem diversimode acceptum est in potentia ad se ipsum. Et sic essentia est in potentia ad esse, nec oportet ex hoc quod essentia sit alia res ab esse, quia isto modo etiam ipsum esse est in potentia, ut sit in actu propriae naturae. », Godefroid de Fontaines, *Quodl. III* (B), q. 1 (éd. de Wulf/Pelzer, p. 305) ; cf. dans la version longue, la même distinction, mais présentée relativement au cas de l'ange, p. 169.

⁷⁴ « Ad nonum dicendum quod illud quod incipit esse actu, habet aliquid quod sit causa eius in aliquo genere cause per actum illum per quem incipit esse actu, ita quod illud sit ratio quare quandoque non est actu et postea incipit esse actu, et quod illud sit aliud ab actu quo res est formaliter. Et sic est in proposito. Nam preter essentiam creature qua formaliter est actu, est alia causa eius, scilicet potentia activa Dei per quam potest incipere esse actu, quia etiamsi incipiat esse actu quantum ad suam essentiam, sua tamen essentia non est sibi ratio quod incipiat esse actu vel quod possit incipere esse actu. Sed tamen non oportet quod illud quod incipit esse actu, preter illum actum habeat causam materiale per quam actioni subiectum possit incipere esse actu. », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §175). Cf. aussi §173 et §205.

Comme l'étant et l'un d'Aristote et d'Averroès, l'être et l'essence sont ainsi des concomitants, « étant », « un », « être » et « essence » désignant une même réalité singulière. Ces termes ne sont pas cependant pas absolument équivalents comme si « être humain », « un être humain un » et « un étant humain » ou encore « être » et « essence » étaient de vaines répétitions, mais cosignent différents aspects de l'étant singulier. Plus encore, comme le relevaient Siger et Godefroid dans les extraits ci-dessus, cette différence n'est pas davantage qu'une différence de raison. L'idée est reprise d'Averroès :

l'étant et l'un sont une même <chose>, et sont une nature une, à cause de cela qu'ils suivent réciproquement l'un de l'autre, comme par exemple le principe et la cause, mais ne sont pas signifiés par une raison une⁷⁵

Hervé reprend cette idée en affirmant que « À cause de cela, l'un d'eux <i.e. "être" et "essence"> désigne quelque chose que l'autre ne désigne pas »⁷⁶. Il s'agit des différentes propriétés concernant le signifié principal, lesquelles sont cosignées par les modes de signifier relatifs à « être » et à « essence ».

Conclusion

Parmi les thèses attribuées aux modistes, celle qu'un mot achevé exprime à la fois un signifié principal et des propriétés concernant (*circa*) le signifié principal, se présente comme particulièrement caractéristique de leur approche. Le signifié principal correspond à une chose tombant sous l'une des dix catégories aristotéliennes de l'étant réel, tandis que les propriétés concernant le signifié principal ne correspondent pas à une essence spécifique tombant sous une catégorie de l'étant réel, mais consistent en une façon selon laquelle le signifié principal se trouve dans la réalité, par exemple, un mot qui prend la forme d'un nom exprime le caractère substantiel du signifié principal ou une qualité. Les propriétés concernant le signifié principal s'expriment par différents modes de signifier qui dénotent chacun différents aspects non formels (au sens d'essence spécifique) du signifié principal. Il s'agit d'une thèse sémantique. Celle-ci présente néanmoins des présupposés ontologiques dont on trouve la source chez Aristote, médiatisés par l'interprétation d'Averroès, là où il est question du rapport de l'un à l'étant. L'un et l'étant sont une même chose, ils se trouvent ensemble dans la chose, mais « un » et « étant » ne sont pas de parfaits synonymes. « Un » et « étant » désignent une même essence tombant sous une

⁷⁵ « ens, et unum idem, ac una natura sunt, propterea quod se invicem sequuntur, quemadmodum principium, et causa, sed non quod una ratione significantur », Averroès, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* (éd. de Venise, 66rE).

⁷⁶ « Ratione cuius aliquid implicat unum eorum quod non implicat aliud », Hervé de Nédellec, *De esse* (éd. de Rijk, §153) ; cf. §165 pour les différents sens selon lesquels entendre « être » et « essence ».

catégorie de l'étant réel, mais cosignifient, ajoute Averroès, cette essence différemment ; « un », par exemple, cosignifie le caractère indivisible d'une chose. Le caractère indivisible d'une chose n'est pas quelque chose de spécifique, tombant sous une catégorie de l'étant réel. « Un » exprime néanmoins quelque chose de réel concernant ce qui est principalement signifié. La lecture qu'Averroès fait du passage d'Aristote pose une distinction qui fonde la thèse du mot exprimant le signifié principal et les propriétés relatives au signifié principal des modistes. Or cette distinction est aussi mobilisée par Siger de Brabant, Godefroid de Fontaines et Hervé de Nédellec pour penser les rapports entre l'être et l'essence. « Être » et « essence » signifient une même chose ayant une essence tombant sous une catégorie de l'étant réel. Ils cosignifient simplement différentes propriétés concernant le signifié principal, respectivement la possession effective de l'essence (ou l'exercice de l'acte qu'est l'essence) et l'essence même. Pour exprimer cette identité réelle de l'être et de l'essence dans le sujet, mais marquer les différences quant aux aspects du signifié principal que les termes « être » et « essence » signifient, les trois théoriciens emploient le vocabulaire et la conceptualité des modes de signifier développés par les grammairiens modistes. C'est ainsi qu'ils affirment qu'« être », « essence » et « étant » diffèrent quant aux modes de signifier seulement ou encore qu'il n'y a entre eux qu'une différence de raison. L'être, l'essence et l'étant ne diffèrent de fait par rien qui relève d'une catégorie de l'étant réel. Ils ne diffèrent pas même conceptuellement ou intentionnellement, comme si deux aspects formels différents d'une même essence étaient visés par eux. « Être » et « essence » ne diffèrent que par leurs *rationes*, c'est-à-dire ce qu'ils expriment concernant (*circa*) la chose principalement signifiée.

Il semble qu'on doive ainsi conclure à une influence marquée d'Averroès sur les modistes et au regard de la distinction entre l'être et l'essence selon le mode de signifier. L'influence d'Averroès sur les modistes s'observe non seulement quant à la distinction entre le signifié principal et ce qui est cosignifié par le signifié principal, mais encore par le vocabulaire même employé pour énoncer cette distinction : « un » et « étant » « signifient une même essence, mais par divers *modes*, non diverses dispositions ajoutées à l'essence » et « un » et « étant » signifient une même nature, mais le terme « un » *cosignifie* le caractère d'indivisibilité de la chose signifiée⁷⁷. Même si Hervé de Nédellec ne réfère pas explicitement au *Commentaire* d'Averroès sur la *Métaphysique* lorsqu'il présente les principaux éléments de sa position sur la distinction

⁷⁷ Il ne faut cependant pas penser que le terme « *modus* » est strictement réservé pour exprimer les modes selon l'usage modiste : « *modus* » est couramment utilisé pour simplement signifier « sens » et « façon ». Dans le passage susmentionné, il est cependant clair que « *modus* » n'est pas employé de façon commune, mais dans un sens technique correspondant au « *modus significandi* » des modistes.

entre l'être et l'essence, il en reprend les intuitions clairement théorisées chez Godefroid de Fontaines et tout l'argumentaire contre l'être conçu comme un ajout qui en découle. Il est ainsi manifeste que les modistes et qu'Hervé de Nédellec, suivant Godefroid de Fontaines et Siger de Brabant, partagent un même cadre théorique et que celui-ci est reçu d'Averroès.

Une fois la position hervéenne sur la distinction entre l'être et l'essence ainsi précisée, on doit encore vérifier si elle s'inscrit en faux contre la position de Thomas d'Aquin et, dans l'affirmative, de quelle façon elle diverge de cette dernière. Si la position de l'Aquinate était à assimiler à la distinction entre l'être et l'essence de Gilles de Rome, combattue par Hervé, celui qui se fit champion de la défense du patrimoine doctrinal du Docteur Angélique dérogerait franchement de son illustre confrère sur ce point. Cette enquête sera l'objet du prochain chapitre.

TROISIÈME PARTIE – LA POSITION HERVÉENNE ET L'ORTHODOXIE THOMASIENNE

Chapitre 7 – Hervé de Nédellec contre Thomas d'Aquin ?

Elliot B. Allen produit en 1958 l'étude la plus achevée sur la distinction entre l'être et l'essence chez Hervé de Nédellec, *The Notion of Being in Hervaeus Natalis : Text and Study*. Il conclut qu'Hervé diverge de Thomas d'Aquin sur ce point, présentant à cet effet trois pistes argumentatives. La première consiste à affirmer qu'Hervé rejette la distinction réelle de Gilles de Rome en assimilant la position de Gilles de Rome à celle de Thomas d'Aquin. La seconde affirme directement l'antinomie des positions de Thomas et d'Hervé. La troisième voie argumentative prétend que si Hervé adoptait la position de Thomas sur la distinction entre l'être et l'essence, il se trouverait une même défense de l'unité de l'être du Christ et de l'infinité de la puissance divine chez les deux dominicains. J'ai signalé au chapitre un les limites de la démonstration d'Allen, à savoir que la position de Thomas sur l'unité de l'être du Christ ne fait pas consensus et que, de l'aveu même d'Allen, la position d'Hervé sur l'infinité de la puissance divine n'est pas strictement inconciliable avec l'ontologie thomasiennne. Par ailleurs, si les caractérisations des positions de Gilles de Rome et d'Hervé de Nédellec présentées par Allen permettent l'observation d'une différence entre les positions, elles échouent à rendre compte de ces différences, ne précisant pas les principes de l'antinomie annoncée. Finalement, la position de Thomas d'Aquin n'est pas explicitée par Allen. S'il y a un certain consensus sur celle-ci, les interprétations divergentes dont elle fut l'objet et son rôle de premier plan afin d'établir la conclusion recherchée posent l'exigence d'une présentation précise de celle-ci. On ne peut donc faire autrement que reconnaître la faiblesse de la démonstration d'Allen à l'effet de l'hétérodoxie d'Hervé au regard de la distinction entre l'être et l'essence de Thomas d'Aquin, bien que celle-ci soit plausible et qu'on soit enclin-e à l'admettre en pensant à la composition que Thomas pose dans les substances séparées.

Dans les deuxième et troisième chapitres, j'ai contribué à étayer la première voie argumentative conduite par Allen à l'effet de l'antinomie de Thomas et d'Hervé quant aux rapports qu'ils conçoivent entre l'être et l'essence dans la créature : j'y ai précisé les éléments de la position égidienne rejetés par Hervé et explicité les principes motivant ce rejet. Deux thèses constitutives de la distinction réelle de Gilles de Rome sont principalement récusées par Hervé de Nédellec, ainsi qu'une troisième, qu'Hervé attribue à la fois à Gilles de Rome et à Henri de Gand :

- 1) le rapport de l'essence et de l'être de la créature s'entend selon le modèle de la puissance et de l'acte, de façon analogue au rapport de la matière et de la forme dans la substance composée ;
- 2) l'être, conçu en soi comme quelque chose d'illimité, est circonscrit par l'essence de la créature dans laquelle il est reçu selon le modèle de la puissance réceptrice ;
- 3) l'essence préexiste d'une certaine façon à son existence en acte dans la réalité naturelle.

Contre la distinction entre l'être et l'essence conçue selon le modèle de la puissance réceptrice et de l'acte qui lui serait inhérent, Hervé soulève la question du statut ontologique de l'essence, qui est conçue comme un composé de matière et de forme en acte, alors que l'étant n'est pas encore en acte, et propose que, selon ce modèle, il y aurait à proprement parler davantage information de l'essence par l'être que création, puisque la création est proprement le passage du non-être à l'être et que l'essence préexisterait à l'être dans un certain sens. Il neutralise par ailleurs les motivations de l'ontologie égidienne en montrant que de penser la créature comme objet productible par un agent extérieur suffit pour garantir sa contingence et que la distinction entre Dieu et les substances séparées ne nécessite pas la composition d'essence et d'être dans la créature. L'ontologie positive hervéenne à dégager des discussions des positions adverses se caractérise par une stricte opposition entre l'être en puissance et l'être en acte, l'essence de la créature dans l'esprit divin se concevant selon la modalité de l'être en puissance qui ici s'identifie avec l'être de raison que l'essence de la créature a en Dieu. Est conjointement affirmée l'uniformité modale de l'être et de l'essence, l'essence ne pouvant être pensée être en acte alors qu'elle est en puissance et inversement. Ces principes expliquent l'identité réelle qu'Hervé pose entre l'être et l'essence : être en acte dans la réalité naturelle, c'est être en acte d'une certaine façon. Il n'y a pas de distinction à poser entre l'être et l'essence, les termes « être » et « essence » signifiant tous deux l'étant (en acte), mais selon des modes de signifier différents, « être » signifiant la possession même de l'essence par l'étant, alors qu'« essence » signifie ce que l'étant est formellement.

Mais pour conclure à l'opposition entre Thomas et Hervé sur la distinction entre l'être et l'essence dans la créature en suivant la première voie argumentative d'Allen, l'attribution de la position récusée par Hervé à Thomas doit être établie. Cette tâche a déjà été largement entreprise, ayant mené à différents résultats : Hocedez (1930), Nash (1950) et Chossat (1909) sont partisans de l'opposition entre les positions thomasiennes et égidienne, les deux premiers en raison d'une interprétation forte, avicennisante, de la distinction *inter res* de Gilles de Rome et le

troisième en raison d'une interprétation averroïsante de la position thomasienne ; Pattin (1953) suit Hocedez dans son interprétation de la séparabilité égidienne comme une séparabilité d'ordre physique, alors que Trapé (1969) rejette, notamment, l'interprétation de la séparabilité égidienne comme d'ordre physique ; à la suite de Grabmann (1934), ce dernier défend dans différents articles un accord de fond entre Gilles et Thomas.

La récente restitution des discussions sur les rapprochements à faire entre les distinctions égidienne et thomasienne de l'être et de l'essence dans la créature présentée par Mercier (2011, pp. 75-102) conclut néanmoins à une similitude marquée des deux positions. Trois considérations mènent principalement à cette conclusion. Premièrement, des contemporains de Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome attribuent une même position aux deux théologiens. La formulation de la participation récusée par Henri de Gand dans son *Quodlibet I*, q. 9 (1276), qui fait partie d'une série d'arguments caractéristiques d'une position de la distinction réelle, correspond de fait presque verbatim à un extrait de la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin (I^a, q. 104), alors que l'exemple illustrant ce type de participation ne se trouve pas chez Gilles de Rome. Un autre contemporain, anonyme de la Faculté des Arts de l'Université de Paris, identifie par ailleurs les positions de Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome sur la distinction entre l'être et l'essence¹.

Deuxièmement, contre certains interprètes qui estiment que la séparabilité que Gilles de Rome met de l'avant ne se retrouverait pas chez Thomas d'Aquin², faisant valoir que le dominicain affirme, dans la *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, que l'être et l'essence ne peuvent se trouver séparés, Mercier (2011, pp. 88-89) répond que Gilles est aussi de cet avis et que la séparabilité telle que l'entend l'augustin, c'est-à-dire au sens de la contingence de la créature, se trouve chez Thomas³.

Troisièmement, les deux théologiens rejettent tous deux l'accidentalité de l'être, une thèse d'Avicenne telle que formulée par Averroès, tout en admettant que l'être advient à l'essence. Contre l'interprétation forte de la formule égidienne de la composition de l'être et l'essence comme une composition *inter rem et rem*, comme s'il s'agissait d'une composition accidentelle entre deux choses pouvant par ailleurs exister de façon autonome ou d'une entité substantielle et d'un accident physique, Mercier oppose un passage du *De mensura angelorum* de Gilles dans lequel le Romain affirme clairement que l'essence ne préexiste pas à l'être comme si elle avait une

¹ Cf. Cod. Vat. Lat. 2173, rapporté par Grabmann (1934, pp. 65-66) et signalé par Mercier (2011, p. 97).

² Cf. Hocedez (1930, pp. 52 *sqq.*), Chossat (1909), Pattin (1953, p. 85), mentionnés par Mercier (2011, p. 86).

³ Par exemple dans le cadre du chapitre IV du *De ente et essentia* dont il sera question sous peu.

existence autonome antérieurement à son rapport à l'être, mais qu'elle dépend du parachèvement que lui confère l'être afin d'exister dans la réalité naturelle. L'être est ainsi quelque chose d'accidentel au sens où il est ce qui advient à un principe qui est en puissance d'être en acte, lui conférant l'existence en acte. L'accidentalité est alors pensée dans la perspective de la contingence de ce dont l'essence n'a pas par soi les principes de sa production dans l'être⁴. Rappelons que Thomas rejette aussi l'accidentalité de l'être attribuée à Avicenne par Averroès, par exemple dans son *Commentaire à la Métaphysique d'Aristote*, livre VI, c. 2, tout en soutenant que l'être est quelque chose qui, extérieur à l'essence, advient à l'essence et souscrit à l'idée selon laquelle l'essence n'a pas par soi les principes de son existence⁵.

Cette synthèse des discussions que présente Mercier met en évidence que des éléments caractéristiques des positions sur la distinction entre l'être et l'essence de Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome se trouvent chez l'un et l'autre, tout en signalant que certains de leurs contemporains identifiaient leur position. Je compléterai ici la démonstration d'une similitude doctrinale marquée des distinctions entre l'être et l'essence dans la créature en montrant que ce qui est fondamental à la position égidiennne récusée par Hervé, soit le modèle de la puissance réceptrice et de l'acte inhérent, se trouve sans conteste chez Thomas⁶.

⁴ « L'être n'advient pas à un existant par soi, puisque c'est par l'être qu'existe cela même qui existe (*existant* désigne en effet, ici une essence possédant l'être). Nous ne voulons pas dire, en effet qu'il y d'abord un existant, auquel l'être advient ensuite, sans quoi il existerait avant d'exister, puisque l'être actuel lui-même dont nous parlons est l'exister. Les autres réalités cependant, qui suivent l'être, adviennent, quant à elles, à un existant, et c'est la raison pour laquelle ce sont des accidents. Au contraire, l'être ne peut pas être un accident (il possède toutefois une certaine modalité accidentelle), puisque l'essence de l'être est un acte : il ne désigne pas une pure puissance. L'essence possède en effet seulement l'actualité qui lui permet d'être connue sans l'être, mais ne peut cependant pas exister en acte <d'elle-même>. L'être n'advient donc pas à un existant, et sa nature ne permet pas de le mettre au nombre des accidents. Cependant il n'est pas inconvenant que l'être lui-même possède un certain mode accidentel, parce que la forme matérielle elle-même en possède un, elle aussi, étant donné qu'elle n'est pas susceptible d'exister par soi. », *De mensura angelorum*, q. 5 ad 1^{um} (éd. Venise, fol. 53 r, trad. Mercier, 2011, p. 91). Cf. aussi Mercier (2011, pp. 94-95).

⁵ Notamment « Tout ce qui convient à quelque chose ou bien est causé par les principes de sa nature, comme le pouvoir de rire chez l'homme, ou bien lui advient en vertu d'un principe extérieur, comme la lumière dans l'air est émise par le soleil. Or, il ne peut se faire que l'être même soit causé par la forme ou par la quiddité de la chose, je veux parler de la cause suffisante, car alors une chose serait sa propre cause et se produirait elle-même dans l'être, ce qui est impossible. », *De ente et essentia*, c. IV, trad. de Libera/Michon, p. 103 et encore *Somme théologique*, I^a, q. 3, a. 4, co.

⁶ Les deux autres thèses égidiennes principalement récusées par Hervé, soit que « l'être, conçu en soi comme quelque chose d'illimité, est circonscrit par l'essence de la créature dans laquelle il est reçu selon le modèle de la puissance réceptrice » et que « l'essence préexiste d'une certaine façon à son existence en acte dans la réalité naturelle » dépendent du modèle du rapport entre l'essence et l'être de la créature entendu selon le modèle de la puissance et de l'acte, de façon analogue au rapport de la matière et de la forme dans la substance composée ; l'examen des similitudes de ces points doctrinaux chez Gilles de Rome et Thomas d'Aquin compléterait le travail entrepris en ces pages tout en n'étant pas nécessaire à la démonstration du caractère inconciliable des positions thomasiennne et hervéenne sur la distinction de l'être et de l'essence. Je l'ometts par souci de brièveté. Concernant l'être reçu, on peut se référer au *De*

L'essence et l'être de la créature se trouvent tels la puissance réceptrice et son acte inhérent

L'un des textes du corpus thomasiens dans lesquels on trouve les considérations les plus substantielles et les plus suivies sur les rapports de l'essence, de l'étant et de l'être est certainement le chapitre IV du *De ente et essentia*. Celles-ci s'articulent dans un raisonnement complexe constituant une preuve de l'existence de Dieu, alors que Thomas annonce vouloir préciser la façon dont l'essence se trouve dans les substances séparées, l'âme (intellective), les intelligences (i.e. les anges) et la cause première⁷. Excluant premièrement quelque matière que ce soit des substances séparées pour cette raison que la matière serait un obstacle à leur intellection des formes en acte, l'Aquinat distingue ensuite l'essence entendue au sens abstrait de l'essence entendue au sens concret. Il rend ainsi manifeste que, dans les intelligences, l'essence au sens abstrait et l'étant s'identifient, l'intelligence ne se trouvant pas être déterminée par autre chose que l'essence substantielle⁸. Les intelligences ne sont néanmoins pas d'une simplicité parfaite, ayant, dit Thomas, un mélange de puissance. Cela se conçoit parce que se trouve en elles, outre l'essence, l'être, qui ne peut être réduit à l'essence, puisque conceptuellement distinct de l'essence :

ente et essentia, c. V, « in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter hoc quod ab alio esse habent, et iterum natura vel quidditas earum est recepta in materia signata. » ; pour l'éternité de l'essence, cf. *infra*, *Quodl. VIII*, q. 1, a. 1.

⁷ Pour une reconstruction détaillée du raisonnement, cf. MacDonald (1984). Pour un aperçu des interprétations dominantes de celui-ci, cf. Patt (1988).

⁸ « L'essence de la substance composée diffère de celle de la substance simple en ce que l'essence de la substance composée n'est pas seulement la forme mais embrasse la forme et la matière, tandis que l'essence de la substance simple est la forme seulement. De là viennent deux différences. L'une est que l'essence de la substance composée peut être signifiée comme tout ou comme partie, et cela arrive en raison de la désignation de la matière, ainsi qu'on l'a dit. Et ce n'est donc pas de n'importe quelle manière que l'essence de la chose composée est prédiquée de cette chose composée : on ne peut pas dire, en effet, que l'homme est sa quiddité. Mais l'essence de la substance simple, qui est sa forme, ne peut être signifiée que comme tout, puisqu'il n'y a rien qui soit hors de la forme pour la recevoir. Par conséquent, de quelque manière qu'on la prenne, l'essence de la substance simple peut en être prédiquée. C'est pourquoi Avicenne dit que « la quiddité du simple est le simple lui-même », car il n'y a rien d'autre qui la reçoive. La seconde différence est que les essences des choses composées, du fait qu'elles sont reçues dans la matière désignée, sont multipliées selon les divisions de la matière, de sorte que certaines sont identiques spécifiquement et différentes numériquement. Mais comme l'essence de <la substance> simple n'est pas reçue dans la matière, il ne peut y avoir une telle multiplication, et on ne peut pas trouver, parmi ces substances plusieurs individus de la même espèce, mais autant il y a d'individus, autant il y a d'espèces, comme Avicenne le dit expressément. », Thomas d'Aquin, *De ente et essentia*, c. IV, trad. de Libera/Michon, p. 101. Pour une présentation générale de la notion d'essence chez Thomas d'Aquin, cf. Galluzzo (2004).

toute essence ou quiddité peut être pensée sans que rien ne soit pensé de son être : je peux en effet penser ce qu'est l'être humain ou le phénix, et pourtant ignorer s'il a un être dans la nature ; il est donc clair que l'être est autre que l'essence ou la quiddité (trad. de Libera/Michon, p. 103)⁹.

Suivant ces considérations, Thomas émet l'hypothèse que s'il y avait quelque chose dont l'essence était d'être, l'être et l'essence se trouveraient alors sous le mode de l'unité et cette entité serait l'être subsistant, qui ne peut être qu'unique. Cette éventualité pousse à poser dans l'intelligence une composition de forme et d'être (trad. de Libera/Michon, p. 103). Comme rien n'a l'être de façon suffisante en vertu des principes de son essence, hormis ce dont l'être s'identifierait à l'essence, Thomas conclut que l'être, extérieur à ces principes, confère l'existence en acte à toute chose dont l'être est autre que l'essence. Et comme on ne peut aller à l'infini dans l'ordre des causes, il faut poser un premier qui ne reçoit pas l'être d'un autre, mais en qui s'identifie l'être et l'essence (trad. de Libera/Michon, pp. 103, 105). Quant à la composition qu'on trouve dans l'intelligence et, par extension, dans la substance composée, elle se présente sans équivoque selon le modèle récusé par Hervé de la puissance réceptrice et de son acte inhérent :

Tout ce qui reçoit quelque chose d'un autre est en puissance à l'égard de cet autre, et ce qui est reçu en lui est son acte ; il faut donc que la quiddité ou la forme qui est l'intelligence soit en puissance par rapport à l'être qu'elle reçoit de Dieu, et cet être est reçu sur le mode de l'acte (trad. de Libera/Michon, p. 105).

Si Hervé admet une différence de raison entre l'être et l'essence, au sens où la différence selon le mode de signifier est une différence qui est le fait de l'intellect, la distinction que pose ici Thomas est même plus que conceptuelle, l'être étant conçu comme un principe extérieur à l'essence, qui se trouverait au regard de l'essence comme un acte achevant la substance dans l'être en conférant l'existence à l'essence. Cela correspond explicitement au modèle égidien que rejette Hervé et qui est inconciliable avec l'identité réelle entre l'être et l'essence qu'il défend :

« être », quant à ce qu'il signifie directement, n'exprime pas une chose existant dans la créature en plus de l'essence ou en plus du composé de plusieurs essences, bien que, comme il sera montré postérieurement, il serait vrai de dire que l'être n'est pas l'essence, tout comme courir n'est pas la course et, pour cette raison, ce qui est introduit dans le nom même « être » <l'est> à partir de son mode de signifier. Mais qu'« être » n'exprime pas un acte absolu ajouté à l'essence, différent de l'essence et du composé de plusieurs essences de sorte qu'il soit un acte simple, différent de toute essence, produisant une composition réelle avec l'essence de la créature, je montre cela par deux arguments¹⁰.

⁹ Osborne (2017, p. 492) interprète ce passage selon le cadre de la triple considération avicennienne de l'essence. L'essence dont l'être est exclu de la considération correspond ainsi à l'essence considérée en elle-même et serait à opposer à l'essence existant dans la réalité extramentale dont il sera question dans la suite du raisonnement.

¹⁰ « 'esse' quantum ad id quod directe significat, non dicit aliquam rem in creatura existentem preter essentiam vel preter compositum ex pluribus essentiis, licet (sicut infra ostendetur) verum sit dicere quod esse non est essentia, sicut

On trouve une formulation très semblable du raisonnement du *De ente et essentia* dans le *Commentaire aux Sentences* de Thomas, d. 8, q. 5, a. 2, co : « Utrum anima sit simplex »¹¹ et plusieurs éléments de celui-ci dans son *Quodlibet IX*, q. 4, a. 1[6] : « Utrum Angeli sint compositi ex materia et forma ». Le modèle de la puissance réceptrice et de l'acte inhérent est repris chez Thomas dans nombre de lieux, notamment dans la *Somme contre les gentils* et la *Somme de théologie* :

La composition de matière et de forme n'est pas de même nature (*ratio*) que celle de substance et d'être, bien que les deux soient des compositions de puissance et d'acte [...]. L'être se rapporte à la forme comme un acte.

En effet, si, dans les composés de matière et de forme, la forme est appelée principe de l'être, c'est parce qu'elle est l'achèvement (*completum*) de la substance, donc l'acte est l'être même [...] il n'y a en elles (i.e. les

nec currere est cursus ; et hoc propter illud quod importatur in ipso nomine 'esse' ex suo modo significandi. Quod autem 'esse' non dicat aliquem actum absolutum additum super essentiam diversum ab essentia et a composito ex pluribus essentiis, ita quod sit quidam simplex actus diversus ab omni essentia faciens compositionem realem cum essentia creature, hoc ostendo duplici ratione. », Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §147-148. Les deux arguments consistent à montrer que l'essence, « être » et « étant » diffèrent selon le mode de signifier au moyen des analogies de la lumière et de la course et à montrer que la production d'un étant substantiel ne nécessite rien d'extérieur à l'essence et aux accidents, hormis l'action d'un agent, d'où l'identité qu'il faut poser entre les déterminations formelles de l'étant substantiel et l'être de celui-ci (§148-150), *supra*, chapitre deux, sous-section « La position hervéenne sur les rapports entre l'être et l'essence » de la section « La *determinatio* du *De esse et essentia* ».

¹¹ « D'autres disent que l'âme est composée de « ce par quoi c'est » et de « ce qui est ». Or « ce qui est » est différent de la matière parce que « ce qui est » dit le supôt même qui a l'être. Or la matière n'a pas l'être, mais le composé de matière et de forme <a l'être>. De là vient que la matière n'est pas « ce qui est », mais le composé <est « ce qui est »>. Par conséquent, dans toutes ces <choses> en lesquelles il y a une composition de matière et de forme, il y a aussi une composition de « ce par quoi c'est » et de « ce qui est ». Or, dans les composés de matière et de forme, « ce par quoi c'est » peut être dit de trois façons. En effet, la forme de la partie, qui donne l'être à la matière, peut être dite « ce par quoi c'est ». L'acte d'être, à savoir l'être, peut aussi être dit « ce par quoi c'est », tout comme l'acte de courir est ce par quoi l'on court. La nature qui résulte de la conjonction de la forme avec la matière, par exemple l'humanité, peut aussi être dite « ce par quoi c'est », principalement selon ceux qui posent que la forme, qui est le tout <et> qui est dite « quiddité », n'est pas la forme de la partie. Avicenne est de ceux <qui défendent cette position>. Or, puisqu'il n'appartient pas à la raison de quiddité ou d'essence qu'elle soit composée ou conséquente au composé, une certaine quiddité simple, ne suivant pas d'une composition de forme et de matière, pourra être trouvée et être intelligée. Or si nous trouvons une certaine quiddité qui n'est pas composée de matière et de forme, cette quiddité ou bien est son propre être, ou ne <est> pas. Si cette quiddité est son propre être, alors elle sera l'essence de Dieu même, qui est son être, et sera absolument simple. En revanche, si elle n'est pas l'être même, il convient qu'elle ait acquis l'être d'un autre, comme <c'est le cas de> toute quiddité créée. Et, parce que cette quiddité est posée ne pas subsister dans la matière, il ne lui reviendra pas d'être dans un autre, comme <cela revient> aux quiddités composées, bien au contraire, il lui reviendra d'être en soi. Ainsi cette quiddité même sera « ce qui est » et son être même sera « ce par quoi c'est ». Et puisque tout ce qui n'a pas quelque chose par soi est possible au regard de cette <chose>, une quiddité de cette sorte, puisqu'elle a l'être par un autre, sera possible au regard de cet être et au regard de ce par quoi elle a l'être, en quoi aucune puissance ne tombe. Ainsi, on trouvera la puissance et l'acte dans une telle quiddité, selon que cette quiddité est possible, et son être est son acte. Je comprends en ce sens la composition de puissance et d'acte et de « ce par quoi c'est » et de « ce qui est » dans les anges, et pareillement dans l'âme. De là vient que l'ange ou l'âme peut être dit quiddité, nature ou forme simple, dans la mesure où leur quiddité n'est pas composée de divers <composants>, mais pourtant une composition de ces deux, à savoir de la quiddité et de l'être, advient dans leur cas. », trad. Barrette, pp. XXXII-XXXIV.

substances intellectuelles, qui ne sont pas composées de matière et de forme) qu'une unique composition de substance et d'être [...]. En revanche, dans les substances composées de matière et de forme, il y a une double composition d'acte et de puissance : la première est celle de la substance elle-même, qui se compose de matière et de forme, et la seconde est celle de la substance déjà composée et de l'être¹²

l'être est l'actualité de toute forme ou nature ; car la bonté ou humanité, par exemple, n'est signifiée comme actuelle qu'autant que nous la signifions existante. Donc, l'être est à l'essence, lorsque celle-ci en est distincte, ce que l'acte est à la puissance. Et comme en Dieu rien n'est potentiel, ainsi qu'on l'a fait voir, il s'ensuit qu'en lui l'essence est son être¹³.

Il est difficile de nier que les arguments formulés par Hervé contre la distinction réelle égidienne, soit celui procédant du statut ontologique intermédiaire de l'essence substantiellement en acte, mais non encore existante, et, conséquemment, que la création s'entend, selon ce modèle, davantage comme l'information de l'essence par l'être qu'une création au sens propre du passage du non-être à l'être, portent contre le rapport entre l'être et l'essence présenté par Thomas en ces lieux¹⁴. La double composition des substances composées est de fait inconciliable avec la stricte opposition entre l'être en puissance et l'être en acte en raison du statut ontologique intermédiaire de l'essence en acte à l'égard de sa constitution formelle, mais en puissance quant à l'existence¹⁵.

¹² *Somme contre les Gentils*, livre II, chapitre 54, trad. Michon, p. 218.

¹³ *Somme théologique*, livre I, question 3, article 4, co. trad. Cerf.

¹⁴ « esse subiectum alicuius actus per quod ipsum subiectum habet esse simpliciter et sine quo in rerum natura esse simpliciter non potest nisi eo dante sibi formaliter esse, est conditio eius quod est in potentia ad esse simpliciter. Hoc autem est materia, quam constat posse per se subiectum forme substantialis, per quam formam habet esse in actu. [...] Et similiter etiam si substantia angeli non potest esse nisi per actum realiter diversum, respectu cuius esset potentia receptiva et sine quo formaliter dante sibi esse non posset esse, substantia angeli esset materia prima, utputa potentia ad esse simpliciter. Quod est inconveniens. Sequeretur etiam quod ille actus qui ponitur quod sit super esse, esset forma substantialis cuius est perficere materiam. Et per consequens etiam quod substantie separate essent composite ex materia prima et forma substantiali. Sed forte ad hoc dicitur quod materia prima est potentia ad esse actuale simpliciter quantum ad esse essentie, non autem quantum ad esse existentie. Sed hoc nichil est. Nam potentia ad esse simpliciter qua dicimus materiam potentiam ad esse substantiale, est potentia secundum quam aliquid per aliquod agens potest esse in rerum natura. Tale autem esse quo aliquid per aliquod agens dicitur posse esse in rerum natura, est esse existentie. Et ideo potentia pura ad esse simpliciter actualis existentie est potentia materie, et non alicuius entis in actu essentie vel quocumque actu. », Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §151-152.

¹⁵ Cf. *supra*, réponse de Gilles de Rome à cette lecture. Ces objections seront néanmoins reprises contre la distinction réelle, notamment chez Suarez qui affirme que seul ce qui existe peut avoir une puissance subjective. L'essence qui n'a pas encore été produite ne peut, en revanche, qu'avoir une puissance objective, Francisco Suarez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 31, sect. 3, éd. Vivès, pp. 233-35, mentionné par Osborne (2017, pp. 475-476).

La primauté de l'étant en acte et l'uniformité modale de l'être et de l'essence dans l'ontologie hervéenne

Dans les arguments de l'essence intelligée, ce qui pose problème au regard de l'ontologie adoptée par Hervé est d'une part que ce qui est conçu de l'essence et de l'être est conçu indépendamment de leur instanciation dans la réalité naturelle. Pose d'autre part problème que ce qui est conçu quant à l'essence et à l'être indépendamment de leur instanciation dans la réalité naturelle est projeté sur la façon dont l'être et l'essence se trouvent au regard l'un de l'autre dans la réalité naturelle. Considérer l'essence de quelque chose indépendamment de son existence actuelle dans la réalité naturelle revient en effet à penser l'essence en faisant abstraction de son instanciation possible ou effective dans la réalité naturelle, à la manière de l'essence indifférente d'Avicenne¹⁶. Hervé souscrit pour sa part de façon stricte à l'idée selon laquelle l'être se dit en référence à la substance existant dans la réalité naturelle. L'essence peut certes être considérée en elle-même, mais au sens strict elle ne saurait être considérée en faisant abstraction de son instanciation possible ou effective dans la réalité extramentale. En ce sens, aucune essence ne peut être pensée ne pas être, l'être, l'être possible du moins, étant le critère qui rend toute essence concevable. Si Thomas d'Aquin souscrit aussi à l'opposition entre l'être réel et l'être de raison (*De ente et essentia*, c. III), l'être réel ne s'impose néanmoins pas comme point de référence dans la considération de l'essence *per se considerata* de façon aussi franche pour lui que pour Hervé. Thomas accorde de fait une préséance à la nature telle qu'elle se trouve dans l'intellect divin et admet par ailleurs une sorte de pérennité à la *ratio* des singuliers, à savoir l'essence considérée par soi, en supposant que ceux-ci soient anéantis¹⁷.

¹⁶ Cf. Black (1999, pp. 48 *sqq.*) situe, pour Avicenne, le fondement de la distinction réelle dans la triple considération de l'essence : l'essence qui peut se trouver selon différents modes d'existence est ainsi conçue comme distincte de l'être.

¹⁷ « *consideratio naturae secundum esse quod habet in intellectu causante rem, praecedit alias duas considerationes. Cum enim intellectus artificis adinvenit aliquam formam artificiati, ipsa natura seu forma artificiati in se considerata, est posterior intellectui artificis ; et per consequens etiam arca sensibilis, quae talem formam vel speciem habet. Sicut autem se habet intellectus artificis ad artificiata, ita se habet intellectus divinus ad omnes creaturas. Unde uniuscuiusque naturae causatae prima consideratio est secundum quod est in intellectu divino ; secunda vero consideratio est ipsius naturae absolute ; tertia secundum quod habet esse in rebus ipsis, vel in mente angelica ; quarta secundum esse quod habet in intellectu nostro. [...] In his <i.e. choses dans la réalité naturelle> ergo illud quod est prius, semper est ratio posterioris ; et remoto posteriori remanet prius, non autem e converso ; et inde est quod hoc quod competit naturae secundum absolutam considerationem, est ratio quare competat naturae alicui secundum esse quod habet in singulari, et non e converso. Ideo enim Socrates est rationalis, quia homo est rationalis, et non e converso ; unde dato quod Socrates et Plato non essent, adhuc humanae naturae rationalitas competeret. Similiter etiam intellectus divinus est ratio naturae absolute consideratae, et in singularibus ; et ipsa natura absolute considerata et in singularibus est ratio intellectus humani, et quodammodo mensura ipsius. »*, Thomas d'Aquin, *Quodlibet VIII*, q. 1, a. 1, éd. Marietti, signalé

Par ailleurs, considérer l'essence de quelque chose indépendamment de son existence actuelle dans la réalité naturelle et ensuite inférer la distinction réelle de ces principes dans la réalité naturelle contrevient non seulement à l'idée que ce qui est intelligé s'entend en référence à ce qui existe réellement en acte, mais encore au principe d'uniformité modale adopté par Hervé. En effet, quand on considère l'essence d'une chose indépendamment de sa réalisation dans la réalité naturelle, on ne conçoit pas l'essence d'une chose réellement en acte, mais seulement la *ratio* de l'essence. L'étant en acte au sens propre ne se trouve pour sa part jamais sans son existence dans la réalité naturelle¹⁸. On ne peut par conséquent concevoir l'essence de l'étant au sens propre en faisant absolument abstraction de son existence actuelle (§169-170). Or ce qui est conçu de l'essence indépendamment de son existence dans la réalité naturelle est appliqué par Thomas à l'essence existant dans la réalité naturelle. Autrement dit, Thomas part de la considération par soi de l'essence, qui exclut l'existence, et conçoit l'essence instanciée dans la réalité extramentale selon la *ratio* d'essence *per se considerata*. Ce saut est inadmissible pour Hervé qui adopte un ordre référentiel opposé, celui dont la substance existant dans la réalité naturelle est l'objet premier des considérations ontologiques¹⁹. L'essence hervéenne s'entend ainsi au sens propre comme celle existant réellement dans la réalité extramentale. Celle-ci peut certes être considérée en elle-même, mais il s'agit alors d'une considération dérivée de l'essence existant dans la réalité naturelle²⁰. Pour ces raisons, Hervé ne peut concevoir l'essence au sens propre comme excluant l'existence, puisque l'essence dans la réalité naturelle est toujours existante²¹.

par Porro (2016, pp. 89-91). L'Aquinat va jusqu'à identifier les idées divines à l'essence divine même, leur conférant ainsi l'éternité impartie à Dieu, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 3, ad 2 ; *De veritate*, q. 2, a. 3, ad 3 ; *Somme de théologie*, I^a, q. 15, a. 1, ad 3, signalés par Wippel 1995 [1981], p. 167, n. 9. Pour ces idées chez Avicenne, cf. Black (1999, pp. 52-53).

¹⁸ Thomas souscrit certes à la primauté de la substance (Préface du *In Metaph.* et livre gamma, lect. 1 et 2, cf. Galluzzo, 2014, pp. 219-222), mais l'argument de l'essence intelligée n'est pas en conformité avec ce principe.

¹⁹ « 'Essentia vero creature' significat illud quo formaliter aliquid est ens creatum, abstrahendo ab esse in actu et ab esse in potentia (sicut dictum est prius), licet per prius significet illud quo aliquid est ens actu quam illud quo aliquid est ens in potentia, quia potentia sciri et significari habet per analogiam ad actum », Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §143.

²⁰ « quando res actu existunt, sunt simpliciter in genere. Quando vero non existunt actu sed in potentia, sunt secundum quid in genere, sicut et esse in potentia est esse secundum quid respectu esse in actu. Ordo vero predicamentalis est ens rationis secundum quod animal est sub corpore et homo sub animali, et consimilia. Iste enim ordo sequitur rem secundum quod est objective in intellectu, sicut hoc quod dico 'esse abstractum' et 'esse universale'. Et ideo sic se habent res ad istum ordinem sicut se habent ad sic ordinate intelligi. Et quia res possunt intelligi sive sint sive non sint, ideo iste ordo potest sequi rem, sive sit in rerum natura sive non sit. », Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §156.

²¹ « quando dicitur 'Hoc non est illud', <illud> non solum verificatur per hoc quod unum eorum potest separari ab alio manente sicut albedo potest separari ab homine, sed et hoc quod idem potest accipi cum oppositis conditionibus, sicut

L'être thomasien comme détermination

Pourtant, certains rapports entre d'autres *rationes* se prennent en référence à ce qui existe dans la réalité naturelle et peuvent par conséquent être appliqués à ce que ces *rationes* signifient dans la réalité naturelle, par exemple l'accident et la substance dans laquelle il inhère ou l'essence et les parties de celle-ci. Une question qui se pose alors est de savoir ce qui empêcherait d'inférer, à partir de considérations concernant les *rationes* d'essence et d'existence, que les rapports que l'on trouve entre ces *rationes*, soient transposés à ce à quoi réfèrent les *rationes* d'essence et d'être dans la réalité naturelle.

Rien ne l'empêche si, comme Thomas, on conçoit l'être comme une certaine détermination. Cela est par contre impossible si l'être est conçu comme une simple propriété *circa* de l'étant²². Les rapports que l'on conçoit entre les éléments de la réalité naturelle autres que les propriétés *circa* sont relatifs à des différences formelles au sens propre : ce que l'on distingue tombe sous différentes catégories. Thomas conçoit l'être comme quelque chose de formel, certes d'une formalité différente de ce qui tombe sous les catégories aristotéliennes, mais comme une détermination d'un certain type, qui confère un ajout positif à ce dont il est un ajout²³. Alors que l'être hervéen s'entend comme une propriété concernant l'étant en acte, l'être thomasien est une détermination qui se distingue de la détermination formelle au sens strict, mais qui se conçoit cependant de façon analogue à celle-ci. Ce caractère de l'être comme détermination est constitutif, sans jeu de mots, du modèle de la distinction réelle : le caractère réel de cette distinction suppose la composition de deux parties véritablement distinctes. Ces composantes se distinguent tels des actes, soit un acte d'ordre formel, qui tombe sous une catégorie, et l'acte qui

albedo in potentia pro eodem tempore non est albedo in actu. Nec similiter essentia in potentia est essentia in actu. Et sic negare esse de essentia quando dicitur 'Essentia non est' non est nisi negare essentiam in actu de essentia in potentia, quia 'esse simpliciter' precipue stat pro habere essentiam in actu vel pro esse illo quo aliquid est ens actu. Unde est si uniformiter acciperetur essentia et esse, ita quod acciperetur essentia in potentia cum esse in potentia et essentia in actu cum esse in actu, semper esset verum quod essentia esset. », Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §169.

²² Pour la notion de propriété *circa*, cf. la section « La théorie modiste du *Modi significandi* de Boèce de Dacie » du chapitre 6. Pour la mise à profit de celle-ci dans le cadre de la distinction entre l'être et l'essence selon le mode de signifier, cf. la section « L'usage de la conceptualité modiste pour penser la distinction entre l'être et l'essence » du même chapitre.

²³ Hervé de Nédellec conçoit l'être de la distinction réelle telle une forme absolue ajoutée à l'essence de la créature, cf. *De esse*, éd. de Rijk, §153. Si l'être peut, chez Thomas, s'entendre de façon analogue à une détermination formelle, il va sans dire qu'on ne peut absolument pas le réduire à une détermination formelle au sens strict. Cela est manifeste dans la façon dont est théorisée la distinction entre les substances séparées et Dieu, dont je reparlerai. Concernant l'idée selon laquelle l'être n'est pas un genre, cf. Thomas d'Aquin, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, V, lec. 9, (éd. Spiazzi, n. 889 sqq.) et l'exposé doctrinal qu'en fait Galluzzo (2014, p. 218 sqq.).

confère l'existence, qui tombe sous une catégorie au sens où il est associé à un acte formel tombant sous une catégorie. L'être n'est pas chez Thomas qu'une simple propriété concernant l'étant, il est quelque chose que l'étant présente outre l'essence.

L'être hervéen comme mode d'être

Hervé de Nédellec discerne aussi des *rationes* différentes d'essence et d'être : « essence » et « être » ne sont pas synonymes, mais expriment des aspects différents d'une même chose²⁴. L'un correspond formellement à ce que l'étant est, alors que l'autre désigne la possession actuelle d'une essence par l'étant²⁵. Ces significations sont prises à partir de l'étant en acte. L'essence est ainsi pensée au sens propre comme ce que l'étant est formellement en acte. Si on la conçoit indépendamment de l'existence actuelle, c'est néanmoins en référence à celle-ci. L'essence est soit en acte ce qu'un étant est formellement de façon effective, soit en puissance d'être en acte ce qu'un étant est formellement lorsqu'il est de façon effective. En revanche, l'être n'est pas conçu comme chez Thomas tel un acte, mais au sens d'une propriété *circa* que l'étant a dans la réalité naturelle. L'être n'ajoute rien à l'essence ni à l'étant, mais « être » exprime seulement leur actualité effective dans la réalité naturelle. Être et essence ont ainsi des *rationes* différentes, en référence à l'étant en acte dans la réalité naturelle ; sur le plan ontique, l'être et l'essence ne se trouvent jamais séparés, et ne peuvent par conséquent être conçus comme existant séparément, dans la mesure où « être » et « essence » expriment des facettes différentes de l'étant. Puisque le référent premier de l'ontologie d'Hervé est l'étant singulier en acte, le dominicain refuse que l'essence puisse être conçue indépendamment de son actualisation ou de la possibilité de son actualisation de façon singulière dans la réalité naturelle et refuse a

²⁴ « 'esse' quantum ad id quod directe significat, non dicit aliquam rem in creatura existentem preter essentiam vel preter compositum ex pluribus essentiis, licet (sicut infra ostendetur) verum sit dicere quod esse non est essentia, sicut nec currere est cursus ; et hoc propter illud quod importatur in ipso nomine 'esse' ex suo modo significandi. », Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §147 ; « <'esse' et 'essentia'> differunt solum penes modum significandi per modum verbi et per modum nominis. Ratione cuius aliquid implicat unum eorum quod non implicat aliud », §153.

²⁵ « 'essentia' generaliter dicta dicit illud quo formaliter ens est ens, abstrahendo ab ente et essentia tam creata quam increata, tam in actu quam in potentia. [...] esse vero realis existentie, quantum michi videtur, non importat nisi essentiam et habitudinem ad aliquod habens vel notam predicandi quam omne verbum ex suo modo significandi importat que designatur per hoc verbum 'est' prout dicit veritatem propositionum sive convenientiam predicatorum cum subiecto. Unde esse aliquid nichil aliud est quam aliquid habere essentiam vel convenire alicui habere essentiam. », Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §143 ; « Unde quomodo differunt essentia et esse et existentia et existere, ita esse essentie et esse existentie. Sciendum ergo quod (sicut dictum est) 'essentia' significat illud quo aliquid formaliter est ens, 'esse' vero significat habere essentiam vel convenire sibi habere essentiam, sive convenire sibi quod sit id quo aliquid est ens. », Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §145.

fortiori de postuler dans la réalité un rapport entre l'être et l'essence qui serait conforme à cette dichotomie.

L'abstrait et le concret

Cette divergence des deux dominicains au regard de la conception de l'être est patente dans l'interprétation qu'ils font de l'analogie de la course. Thomas présente l'étant comme le concret qui participe de la perfection abstraite qu'est l'être, comme le concret déterminé par une autre perfection participe de la nature abstraite dont il participe, par exemple la chose blanche participe de la blancheur²⁶. Le rapport entre l'étant et l'être s'entend chez Thomas dans le cadre de l'interprétation des axiomes du *De hebdomadibus* de Boèce. L'être est pris comme une perfection qui est participée par la créature, en opposition avec un autre mode de possession d'une perfection, à savoir la possession selon le mode de l'identité²⁷. Le rapport de l'étant à l'être est explicitement entendu selon le troisième type de participation énoncé par Thomas, celui selon lequel un effet participe à sa cause, au sens où l'effet ne présente pas la perfection que l'on trouve dans la cause. « Étant » exprime alors de façon concrète l'être, comme « chose (res) » exprime de façon concrète l'essence²⁸. Si Hervé conçoit aussi l'étant comme le concret qui participe d'une

²⁶ « nous signifions une <chose> lorsque nous disons “être” et autre <chose> lorsque nous disons “ce qui est”, tout comme nous signifions une <chose> lorsque nous disons “courir” et autre <chose> par ce qui est dit “courant”. De fait, on signifie courir et être dans l'abstrait, tout comme <on signifie> la blancheur <dans l'abstrait>. Mais on signifie ce qui est, c'est-à-dire l'étant, et ce qui court dans le concret, comme <on signifie> blanc <dans le concret>. [...] ce qui est est signifié comme le sujet de l'être, tout comme ce qui court est signifié comme le sujet de courir. C'est pourquoi, de même que nous pouvons dire de ce qui court ou du coureur (*currens*) qu'il court en tant qu'il est sujet (*subicitur*) de la course et participe d'elle, de même nous pouvons dire que l'étant, ou ce qui est, est en tant qu'il participe de l'acte d'être. C'est ce que dit <Boèce>, à savoir “l'être même n'est pas encore”, parce que l'être ne lui est pas attribué comme à un sujet de l'être. Mais “ce qui est, une fois la forme d'être reçue”, à savoir en recevant (*suscipiendo*) l'acte d'être même, “est et est établi”, c'est-à-dire subsiste en soi-même. », Thomas d'Aquin, *In de hebdomadibus*, c. 2, trad. Barrette, pp. LXI-LXII. La question de savoir si Thomas expose ici les idées qu'il pense trouver chez Boèce ou si le texte boécien est pour lui l'occasion de mettre de l'avant ses idées propres se pose. Pour ce qui est des commentaires aristotéliens, Gilson (1956 et 1962) défend la première alternative, cf. Galluzzo (2014, p. 211, n. 5). Galluzzo (2014, pp. 211-212) fait en revanche valoir que Thomas a dans une large part élaboré sa pensée à partir d'emprunts à la philosophie d'Aristote et qu'il se trouve, par conséquent, généralement en accord avec les éléments des textes aristotéliens exposés. Il signale par ailleurs que Thomas amende, rectifie ou bonifie la doctrine aristotélienne exposée, s'il y a lieu. Un rapport au texte boécien analogue semble pouvoir être postulé.

²⁷ Cf. Barrette (2010, p. 39, 79 *sqq.*) et Thomas d'Aquin, *De potentia Dei*, q. 7, a. 2, arg. 8, trad. Barrette, p. LII ; *In de hebdomadibus*, c. 2, trad. Barrette, p. LIX ; « ce qui a du feu et n'est pas le feu est enflammé par participation, de même ce qui a l'être et n'est pas l'être est étant par participation. », *Somme théologique*, I^a, q. 3, a. 4, co, trad. Barrette, p. XLIX.

²⁸ « Mais ce qui est, ou l'étant, quoiqu'il soit commun au plus haut point, est cependant dit concrètement. C'est pourquoi il participe de l'être même, non de la manière dont un moins commun participe d'un plus commun, mais il participe de l'être même de la manière dont un concret participe de l'abstrait. », Thomas d'Aquin, *In de hebdomadibus*, c. 2, trad.

essence abstraite, c'est seulement quand « être » est pris au sens de l'être d'essence. « Être » au sens d'être d'existence n'est au contraire aucunement une détermination formelle, mais consiste précisément en la possession effective d'une détermination formelle par le suppôt qui la présente²⁹. L'être au sens existentiel du terme n'est pas ici une perfection de laquelle participerait la créature comme chez Thomas, mais se réduit au mode de la créature possédant en acte une essence.

Simplicité divine et simplicité angélique

Cette différence doctrinale est encore manifeste dans la façon dont les deux dominicains théorisent la distinction entre les substances séparées et Dieu. L'absolue simplicité de Dieu se conçoit pour Thomas d'Aquin en terme d'identité entre l'être et l'essence, au sens où Dieu ne serait qu'être³⁰. Puisqu'elle présente une essence déterminée, la substance séparée diffère de l'absolue simplicité divine : elle ne possède pas l'être selon le mode de l'identité, mais participe de l'être³¹. L'Aquinat soutient que ce dont l'être est l'essence ne peut qu'être unique, car une différence ajoutée entraînerait que cette entité n'aurait plus son être et son essence selon le mode de l'identité. La substance séparée se distingue de cet absolument simple dans la mesure où une composition d'essence et d'être est posée en elle : l'être reçu confère l'être en acte à l'essence

Barrette, p. LXIII. Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 1, *De ente et essentia*, c. 4, *Somme théologique*, I^a, q. 50, a. 2, ad 3, *Quodlibet II*, q. 2, a. 2, *Quodlibet III*, q. 8, a. 1 pour d'autres lieux dans lesquels Thomas aborde la composition de l'être et de l'essence en employant le vocabulaire boécien, mentionnés par Wippel (1982, p. 393, n. 39).

²⁹ « 'esse' dupliciter potest accipi, sicut superius dictum est. Uno modo pro ipso actu habito ; secundum quod dicimus quod esse est quidam actus, qui actus est ipsa essentia sicut actus qui est currere est cursus ; et vocatur, ut dictum est, esse essentie. Alio modo potest haberi pro ipso habere actum implicando notam verbalem et habitudinem ad aliquod habens. Tunc dico quod accipiendo primo modo 'esse', scilicet pro actu qui est essentia et dicitur esse essentie, creatura concretive dicta, sicut homo vel animal, non est suum esse, quia nec est sua essentia in abstracto accepta. Homo enim non est sua humanitas ; et hoc est quia ex suo modo significandi importat implicite aliud ab humanitate, quidquid videlicet a supposito nature humane potest haberi. Sed essentia creature abstracte dicta bene est tale esse, scilicet esse essentie modo quo expositum est supra. Sed si accipiamus 'esse' secundo modo, tunc essentia creature nec in abstracto nec in concreto potest dici tale esse, quia esse sic dictum dicit habitudinem ad aliquod habens. », Hervé de Nédellec, *De esse*, éd. de Rijk, §165.

³⁰ « sera vraiment simple seulement ce qui ne participe pas <de> l'être, non inhérent, mais subsistant. Or cela ne peut être qu'un, parce que, si l'être même n'a rien d'autre de mélangé outre ce qui est l'être, comme il a été dit, il est impossible que ce qui est l'être même soit multiplié par quelque chose qui différencie. [...] Or ce simple, un et sublime est Dieu lui-même. », Thomas d'Aquin, *In De hebdomadibus*, c. 2, trad. Barrette, p. LXVIII.

³¹ « si ce qui est était réellement autre que l'être même, dès lors, <la chose simple> ne serait pas simple, mais composée. » ; « parce que toute forme est déterminative de l'être même, aucune d'elles est l'être même, mais est ce qui a l'être. », Thomas d'Aquin, *In De hebdomadibus*, c. 2, trad. Barrette, p. LXVII ; « la forme immatérielle subsistante, étant donné qu'elle est une certaine <chose> déterminée à l'espèce, n'est pas l'être commun même, mais participe <de> celui-ci. [...] chacune d'elles, en tant qu'elle se distingue des autres, est une certaine forme spécifique qui participe <de> l'être même, et, en ce sens, aucune d'elles ne sera vraiment simple », p. LXVIII.

qui se trouvait préalablement en puissance d'être. Thomas affirme par ailleurs que la substance séparée se distingue de l'absolument simple dans la mesure où, bien qu'elle soit à elle seule l'entièreté de l'extension de son essence prise dans l'abstrait, cette essence même n'est pas l'être même : l'essence de toute créature est autre que l'être sans détermination. En Dieu au contraire, non seulement l'entité épuise l'extension de l'essence, mais l'être est l'exercice même de cette essence.

L'identité entre l'essence prise dans l'abstrait et le suppôt est en revanche la marque, chez Hervé de Nédellec, de l'identité absolue de Dieu³². Les créatures ne s'identifient pas avec leur nature prise dans l'abstrait, puisqu'elles admettent, outre cette nature, des déterminations accidentelles : aucun être humain n'est l'humanité puisqu'il comporte, outre l'humanité, nombre de déterminations accidentelles qui le constituent par ailleurs. Cette composition de plusieurs déterminations formelles se trouve aussi chez les substances séparées dont les actes, notamment, ne s'identifient pas avec leur nature, mais sont des déterminations formelles accidentelles, se distinguant de celle de la substance. En raison de cette composition des essences que l'on trouve dans la créature, il est manifeste que celle-ci ne s'identifie pas à son essence prise dans l'abstrait : la créature se trouve de fait au regard de l'essence prise dans l'abstrait comme quelque chose qui la possède et non selon le mode de l'identité. Là est la différence qu'Hervé pose entre la créature et Dieu : Dieu se trouve au regard de son essence selon le mode de l'identité, ne possédant pas son essence, mais étant son essence, tandis que la créature, en vertu de la pluralité de déterminations formelles que l'on trouve en elle, ne se trouve pas au regard de son essence selon le mode de l'identité, mais plutôt comme possédant cette détermination formelle. La pluralité d'essences constitutives de la créature est ainsi garante de la distinction entre la simplicité divine et les substances incorporelles, ce qui rend superflu de poser la composition d'essence et d'être dans la substance séparée.

Les deux théologiens conçoivent ainsi la simplicité absolue de Dieu en terme d'indistinction, mais de façons différentes : Thomas conçoit celle-ci comme une identité entre ce que Dieu est et l'être en acte, tandis qu'Hervé situe l'indistinction entre l'essence prise dans

³² « Et quia in solo Deo non est aliqua compositio ex pluribus essentialiter differentibus, que sunt vel materia et forma vel subiectum et accidens, in omnibus autem aliis a Deo est aliqua compositio plurium essentialium, ideo in solo Deo verum est quod ipse est sua quiditas et suum esse ; unde Deus est sua deitas et suum esse. In aliis autem omnibus, in quibus preter naturam substantialem sunt alia diversa habita, non est ita. Unde homo non est sua humanitas. Nec per consequens suum esse, ut dictum est. » Hervé de Nédellec, éd. de Rijk, §165. Cf. aussi Hervé de Nédellec, *Quodlibet VII*, q. 8, co, III^a.

l'abstrait et le suppôt qui épuise la totalité de l'extension de l'essence prise dans l'abstrait. Hervé conçoit la simplicité divine sous l'angle du mode selon lequel le principe positif qu'est l'essence est possédé, alors qu'elle correspond pour Thomas à l'indistinction de deux principes positifs. Bien que l'être thomasien ne puisse aucunement être réduit à une détermination formelle au sens où l'essence et les accidents sont des déterminations formelles, il demeure quelque chose de positif. Cela se vérifie par la fonction explicative que l'être exerce dans la distinction entre les substances séparées et la simplicité divine : l'identité de l'être avec l'essence est le critère de simplicité absolue et leur distinction pose une composition dans la substance séparée. Il s'agit du fondement même de la distinction réelle adoptée par Thomas et rejetée par Hervé. Comme le formulaient déjà Gilson puis Allen, en qualifiant la position d'Hervé d'essentialiste, l'être n'intervient pas comme principe positif dans la structure ontique des créatures ou de Dieu chez Hervé. Il est proprement le mode selon lequel se trouve l'essence de la chose qui possède l'essence en acte, soit selon le mode de la possession pour la créature et selon le mode de l'identité pour Dieu. « Être » exprime la possession en acte de l'essence, ne constituant ainsi rien de positif ou de déterminatif dans les étants : il correspond à l'être en acte des déterminations formelles d'ordre substantiel ou accidentel du suppôt existant dans la réalité naturelle et n'apporte, de ce fait même, aucune détermination excédant ces déterminations formelles.

L'être thomasien comme actualité du suppôt

Contre l'interprétation de l'être thomasien comme une détermination, on peut faire valoir que l'Aquinate pense généralement l'ange sur le mode de l'identité entre le suppôt et l'essence, ce qui est suffisant à garantir sa distinction de la simplicité divine parce que l'ange est une essence déterminée, alors qu'en Dieu l'essence n'est autre chose que l'être³³. Cela militerait de fait pour une conception plus modale de l'être, l'être se pensant alors davantage comme l'actualité du suppôt et dans une moindre mesure comme une détermination qui serait quelque chose outre l'essence³⁴. Il en va de même pour des textes concernant l'être du suppôt du Christ où l'être est présenté comme premièrement celui du suppôt³⁵. L'être se conçoit ainsi comme l'être de tout le

³³ Cf. Galluzzo 2014 (p. 247, n. 93) signale notamment *Contra Gentiles*, livre IV, c. 40 et *De potentia Dei*, q. 9, a. 1, allant jusqu'à affirmer que « Only in one text, i.e., *Quodlibet* II, q. 2, a. 2, does Aquinas distance himself from his standard view by maintaining that an individual angel is *not* identical with its essence. », pp. 247-248.

³⁴ Cf. Galluzzo 2004 (pp. 137-146) pour le rapport entre l'essence et le suppôt chez Thomas d'Aquin.

³⁵ *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2 ; *Comp. Theol.* I, c. 212 ; *Quodl.* 9, q. 2, a. 2 ; *Somme de théologie*, III^a, q. 17, a. 2, signalés par Osborne 2017 (p. 502, n. 77).

suppôt, mais aussi des différentes déterminations formelles que le suppôt présente. Au regard des différentes déterminations formelles, l'être de l'essence serait premier au sens où l'être des accidents dépend de celui de la substance³⁶. L'idée thomasiennne que l'être est premièrement l'être du suppôt, mais est aussi relatif à chacune des déterminations formelles converge de fait avec l'ontologie d'Hervé : l'être est alors entendu en référence à l'étant en acte et celui-ci est conçu comme l'être en acte du suppôt existant dans la réalité naturelle ou des déterminations formelles de celui-ci.

Trouve-t-on, chez Thomas, une véritable tension entre l'être conçu comme détermination et l'être conçu comme actualité ? Le maître dominicain aurait-il changé d'avis sur ce point ou serait-il inconsistant ? Je suis plutôt d'avis que l'intuition de base de Thomas est celle de l'être comme actualité de l'essence ou du suppôt, selon l'angle d'approche adopté. Cette intuition de base est partagée par Hervé. L'être est l'« en acte » du suppôt, ou de l'essence, selon qu'on considère l'étant dans son intégralité substantielle ou selon une partie de celui-ci. Les deux dominicains divergent cependant quant à la façon dont ils rendent compte de l'être entendu comme actualité, soit à la façon d'une perfection autre que les perfections d'ordre formel pour Thomas ou comme un simple mode pour Hervé. Chez Thomas, concevoir l'être comme actualité n'est pas incompatible avec l'être entendu comme détermination ni avec le modèle de la puissance réceptrice. L'ange qui n'est (formellement) que son essence et dont le suppôt ne diffère pas (formellement) de son essence ne peut cependant pas, selon les principes de son essence, se produire dans l'être. Quant à sa genèse, l'essence de l'ange est conçue formellement en acte, mais en puissance sur le plan de l'existence. L'être lui advient de l'extérieur tel l'acte qui lui confère l'existence actuelle. La composition de l'essence et de l'être est conçue comme celle d'une puissance réceptrice actualisée par un principe actif qui la rend en acte en constituant avec celle-ci le composé suscité par cette actualisation. L'être est ainsi l'actualité de l'essence tout en étant une détermination autre qu'elle.

³⁶ « Esse autem pertinet ad hypostasim et ad naturam : ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse ; ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse ; natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens ex eo quod ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquis homo. », Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, III^a, q. 17, a. 2, mentionné par Osborne (2017, p. 503).

Conclusion

Les points de ruptures entre l'ontologie hervéenne et celle de Thomas d'Aquin ont ainsi trait à la façon dont est conçue la simplicité des incorporels, concernant le fondement de la contingence de la créature, mais encore la structure du réel, les principes d'une ontologie et finalement la conception de l'être comme tel. Hervé ne juge pas nécessaire de poser une composition d'être et de puissance dans la substance séparée pour la distinguer de Dieu, car il garantit autrement cette distinction, à savoir par une pluralité de déterminations formelles qu'il pose dans la substance séparée. De la position de Thomas, il partage l'idée selon laquelle l'essence de la créature n'a pas en soi les principes de sa production dans l'être. Il soutient en revanche que la possibilité, pour la créature, d'être produite dans l'être par une cause agente qui lui soit extérieure suffit à garantir sa contingence. Hervé diverge en outre de l'ontologie thomasienne quant aux strictes distinctions qu'il pose entre ce qui est de l'ordre de l'être en puissance et ce qui se rapporte à l'être en acte et, parallèlement, entre ce qui ressort de l'être de raison et ce qui est relatif à la réalité naturelle. L'ontologie hervéenne a comme point focal ce qui a l'être en acte dans la réalité naturelle. L'être en puissance et l'être de raison s'entendent tous deux en référence stricte à l'étant en acte dans la réalité naturelle. On peut finalement opposer les positions ontologiques des deux dominicains quant à leurs conceptions mêmes de l'être. Thomas conçoit l'être telle une détermination de l'étant qui diffère de l'essence de cet étant quant à ce qu'il apporte à l'étant. L'être d'existence hervéen n'apporte rien à l'étant, il n'est rien de positif dans l'étant. Il ne correspond qu'à cela que l'étant est en acte dans la réalité naturelle.

Les présents résultats vont sans conteste dans le sens d'une similitude doctrinale fondamentale entre les positions de Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome sur la nature des rapports entre l'être et l'essence dans la créature. Si l'identification de la position de la distinction réelle comme une différence *inter rem et rem* a prêté flanc à des interprétations caricaturales de la position égidienne³⁷, Gilles défendait cette appellation en faisant valoir la composition de l'essence et l'être dans la créature comme de deux déterminations au sens d'acte, irréductibles l'une à l'autre. C'est cette interprétation de l'actualité de l'essence comme détermination, plutôt que comme simple mode qui est au principe du rejet par Hervé de la distinction réelle entre l'être

³⁷ « quod esse et essentia sunt duae res », Gilles de Rome, *Theoremata de esse et essentia*, th. 16, éd. Hocedez, p. 101 ; « sicut materia et quantitas sunt duae res, sic essentia et esse sunt duae res realiter differentes », th. 19, p. 134 ; « per consequens intelligitur quod esse sit alia res ab essentia », *Quaestiones de esse et essentia*, q. 11, éd. Venise 1503, fol. 24 vb, mentionnés par Wippel 1982 (p. 397, n. 61).

et l'essence de Gilles de Rome, comme de Thomas. Cette divergence doctrinale marquée entre les deux dominicains ayant été posée, restent à expliquer les circonstances qui ont rendu une telle opposition possible, dans le contexte de la défense dominicaine de la pensée de Thomas du tournant du XIV^e siècle.

Chapitre 8 – La question de l'hétérodoxie

Dans le précédent chapitre, j'ai montré que les positions de Thomas d'Aquin et d'Hervé de Nédellec sur la distinction entre l'être et l'essence procèdent de cadres théoriques inconciliables. La conception de l'essence comme une puissance réceptive et ses thèses corrélatives qu'Hervé réfute chez Gilles de Rome se trouvent de façon franche et répétée chez Thomas d'Aquin. Hervé rejette sans ambages ce modèle pour adopter l'ontologie économe de Godefroid de Fontaines, ne faisant aucune concession à la position de la distinction réelle. Cette divergence d'Hervé sur un point doctrinal caractéristique de la pensée de Thomas ne manque pas d'étonner. Hervé est un dominicain du début du XIV^e siècle, époque où l'ordre des Prêcheurs œuvre toujours activement à répondre aux condamnations doctrinales et écrits polémiques atteignant le patrimoine doctrinal thomasiens. Une volonté toujours plus affirmée de valoriser le patrimoine doctrinal de frère Thomas s'exprime de fait dans les différentes ordonnances d'enseignement adoptées par les chapitres généraux de l'ordre des Prêcheurs. Dès 1278, les législations capitulaires marquent une tendance à associer la pensée de Thomas à l'identité dominicaine, orientation qui s'affirme de nouveau au chapitre de 1286¹. En 1309, au chapitre général de Saragossa, est adoptée la résolution que l'enseignement doit explicitement se faire selon la doctrine de frère Thomas, sous peine de sanction exemplaire². Celle-ci est renforcée par une nouvelle ordonnance, édictée au chapitre général de Metz (1313), selon laquelle la pensée

¹ Cf. Iribarren (2005, p. 29). Au chapitre de 1278 : « Iniungimus distincte fratri Raymundo de Medullione et fratri Iohanni Vigorosi... quod cum festinatione vadant in Angliam inquisituri diligenter super facto fratrum, qui in scandalo ordinis detraxerunt de scriptis venerabilis fratris Thomae de Aquino, quibus ex nunc plenam damus auctoritatem in capite et in membris, qui quos culpabiles invenerint in predictis, puniendi » ; au chapitre de 1279 : « nec sit aliquatenus tolerandum, quod de ipso vel scriptis eius aliqui irriventer et indecenter loquuntur, eciam aliter, sencientes, iniungimus prioribus provincialibus et conventualibus et eorum vicariis ac visitatoribus universis, quod si quod invenerint excedentes in predictis, punire acriter non postponent » ; au chapitre de 1286 : « districtius iniungimus et mandamus, ut omnes et singuli fratres, prout sciunt et possunt, efficacem dent operam ad doctrinam venerabilis magistri fratris Thome de Aquino recolende memorie promovendam et saltem ut est opinio defendendam », CUP (vol. II, n° 536 p. 6).

² « Volumus et districte iniungimus lectoribus et sublectoribus universis, quod legant et determinent secundum doctrinam et opera venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino, et in eadem scolares suos informant, et studentes in ea cum diligentia studere teneantur. Qui autem contrarium fecisse notabiliter inventi fuerint nec admoniti voluerint revocare, per priores provinciales vel magistrum ordinis sic graviter et celeriter puniantur, quod sint ceteris in exemplum. », *Acta* (vol. 2, p. 38), cité dans Iribarren (2008, p. 41, n. 5).

de Thomas est décrétée *opinio communis* : tout enseignement qui ne serait pas conforme à celle-ci est strictement interdit, dans une telle mesure qu'est répréhensible d'avoir été auditeur d'un enseignement non conforme à la doctrine de Thomas sans en avoir réfuté les éléments divergents de celle-ci. Le décret stipule par ailleurs que l'admission au centre d'études dominicain de Paris, soit le plus important *studium* de l'Ordre, requiert de la part du candidat trois années d'étude assidue de la pensée de Thomas³. Le chapitre impose en outre que tout écrit d'origine dominicaine soit autorisé par le maître général avant diffusion⁴. L'exigence d'enseigner la pensée de Thomas et de résoudre les difficultés soulevées contre celle-ci est réitérée l'année suivante au chapitre général de Bologne. Une attitude déferente à l'égard de la doctrine de Thomas est par ailleurs prescrite. Les frères réfractaires à ces instructions sont menacés d'être relevés de leur charge d'enseignement⁵.

Hervé lui-même s'est vivement engagé dans la défense de la pensée de Thomas, tant au niveau institutionnel, par la censure et l'adoption des directives relatives à l'enseignement de la pensée de Thomas, qu'au niveau plus théorique, dans la réfutation de contenu perçu comme hétérodoxe au regard de thèses thomasiennes. Rappelons qu'Hervé fut élu provincial de France, donc responsable du couvent Saint-Jacques, dès qu'il eut achevé sa première régence à l'Université de Paris (1309) et qu'il fut élu à l'unanimité maître général de l'ordre en 1318⁶. Quant à la littérature d'ordre polémique, outre les *Determinationes contra Henricum de Gandavo* dont le *De esse et essentia* constitue l'un des principaux traités, sont attribués à Hervé le *Correctorium*

³ « Cum doctrina venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino sanior et communior reputetur, et eam ordo noster specialiter prosequi teneatur, inhibemus distracte quod nullus frater legendo, determinando, respondendo, audeat assertive tenere contrarium eius quod communiter creditur de opinione doctoris praedicti, nec recitare aut confirmare aliquam singularem opinionem contra communem doctorum sententiam in his, quae ad fidem vel mores pertinere noscuntur, nisi reprobando et statim objectionibus respondendo... Nullus etiam ad studium Parisiense mittatur, nisi in doctrina fratris Thomae saltem tribus annis studuerit diligenter. », *Acta* (vol. 2, pp. 64-65), cité dans Iribarren (2005, p. 30, n. 3).

⁴ Cette prescription déjà en cours fut encore réitérée au chapitre général de Montpellier (1316), cf. *Acta* (vol. 2, p. 93), cité dans Iribarren (2005, p. 236, n. 2).

⁵ « Magister studentium observabit et referet magistro ordinis in studiis generalibus et provinciali et diffinitoribus in aliis studiis, quid, quantum et quomodo lectores legent et in anno quotiens disputabunt. Insuper si docuerint contra communem doctrinam Thomae aut contra communes opiniones ecclesiae tangentes articulos fidei, bonos mores vel ecclesiae sacramenta, aut si contra ista, aut aliquid istorum adduxerint rationes, quas dimiserint insolutas. Super quibus eos primo cum debita reverentia admonebit ; quod si se non correxerint debite revocando... qui si invenerit ita esse, eos absolvat ab officio lectionum... », *Acta* (vol. 2, p. 81), cité dans Iribarren (2005, p. 236, n. 1).

⁶ L'ordre des Prêcheurs, fondé en 1215 avec comme motif de contrer l'hérésie cathare, est alors en plein essor. De 8000 frères en 1277, on estime leur nombre à 12 000 frères en 1337. Le couvent Saint-Jacques, *studium generale* de Paris, accueillait alors entre 250 et 300 frères, Lowe (2003, p. 20).

*Iacobi Metensis*⁷ et de nombreux écrits visant à rectifier les thèses avancées par Durand de Saint-Pourçain, soit ses *Quodlibeta II* (1308) et *IV* (1309/10), les *Reprobationes excusationum Durandi* (c. 1314), les *Correctiones super dicta Durandi in primo quolibet avenionensi* (1315), le *De articulis pertinentibus ad IV libros Sententiarum Durandi* (1314/16) et les *Evidentie contra Durandum super quartum Sententiarum* (1317/23)⁸. Hervé aurait par ailleurs contribué à produire les deux listes de thèses de Durand de Saint-Pourçain censurées dans la mouvance des chapitres généraux de Metz (1313) et de Montpellier (1316)⁹.

Dans ce contexte et considérant l'activité polémique et censoriale d'Hervé, comment interpréter sa flagrante divergence au regard de la distinction réelle de Thomas et l'absence de réprobation au regard de celle-ci ? Je présenterai ici deux interprétations récentes du positionnement thomiste d'Hervé, lesquelles procèdent respectivement de l'examen des positions hervéennes sur la nature de la théologie et sur les relations trinitaires. J'évaluerai dans quelle mesure les positionnements caractérisés conviennent pour rendre compte de la position hervéenne sur la distinction entre l'être et l'essence, avant de proposer une explication à la licence et à l'impunité d'Hervé au regard de sa divergence de la distinction réelle thomasienne.

Positionnement thomiste d'Hervé

Un thomisme créatif

Dans *Dominican Theology at the Crossroads*, Mikołaj Olszewski édite les prologues des commentaires aux *Sentences* de Jacques de Metz, présumé critique de Thomas d'Aquin, et d'Hervé de Nédellec, présumé partisan de l'Aquinate¹⁰. Ces textes portent sur les questions métathéologiques de la scientificité de la théologie, de l'objet de celle-ci, de son caractère théorétique et pratique, ainsi que de son unité. Le chercheur mentionne la propension des

⁷ Cf. ms. Le Mans, Bibliothèque de la ville, 231, fol. 150-175. Olszewski (2010, pp. 314-315) soutient que cette attribution est fautive. Le *Correctorium Iacobi Mentensis* consiste en la critique de la position sur le caractère théorétique et pratique de la théologie exposée dans le prologue du *Commentaire aux Sentences* de Jacques de Metz. Le chercheur établit qu'Hervé défend la même position dans le prologue de son *Commentaire aux Sentences* et conclut conséquemment que le *Correctorium* n'est pas d'Hervé.

⁸ Signalés par Iribarren (2005, p. 10), cf. Guimarães (1938, pp. 63-64).

⁹ Cf. Iribarren (2005, p. 5). La médiéviste affirme qu'à un point la vie d'Hervé se confond avec celle de l'Ordre (p. 10), ce qui se manifeste pour le moins par l'offensive que le dominicain mena contre les innovations doctrinales de son confrère Durand de Saint-Pourçain. Si les ordonnances capitulaires ne peuvent être strictement attribuées à Hervé, il est manifeste qu'elles servent pour contrer le phénomène Durand et sont modelées à cet effet (*infra*).

¹⁰ Cf. Grabmann (1903), Krebs (1912) et Bielmeier (1925), mentionnés par Olszewski (2010, p. V).

médiévistes à opposer les dominicains fidèles à la pensée de Thomas aux dominicains dissidents au regard de la doctrine thomasiennne (p. V). Parmi les dominicains fidèles, il distingue quatre types de thomistes au XIII^e siècle, soit 1) les compilateurs, 2) ceux engagés dans des disputes en lien avec le *Correctorium fratris Thomae*, 3) les polémistes qui répondent aux positions adverses aux thèses thomasiennes et 4) les penseurs créatifs, qui cherchent à établir une nouvelle synthèse de l'héritage de Thomas d'Aquin (pp. 255-256). Olszewski signale la dépendance du prologue d'Hervé au prologue de Jacques (pp. 3, 16-17) et, au regard des points doctrinaux examinés, classe les deux dominicains dans le quatrième groupe de thomistes (p. 256). La position de Thomas sur la nature de la théologie, puisqu'elle diverge sensiblement des positions de ses prédécesseurs en intégrant notamment différents éléments de la philosophie naturelle d'Aristote, amena les théologiens qui suivirent à prendre position sur cette question¹¹.

L'Aquinat soutient que la théologie est une science, car elle procède de prémisses vraies : celles-ci sont de fait certaines, quoique révélées et par conséquent non connues par nos seules capacités intellectuelles. Il y a subalternation au sens où les principes de la théologie sont issus d'autres sciences, soit la connaissance que Dieu a de lui-même et la connaissance des bienheureux et des bienheureuses¹². Dieu est le premier objet de la théologie, alors que les autres choses en sont des objets secondaires, dans la mesure où celles-ci se rapportent à Dieu (pp. 172-173). L'unité de la théologie s'entend selon cet ordonnancement (pp. 174-175). La théologie est d'abord une science théorétique puisqu'elle se rapporte aux choses divines, mais elle est aussi une science pratique se rapportant aux actions humaines, dans la mesure où celles-ci s'ordonnent en vue de la parfaite connaissance de Dieu (p. 174).

Gilles de Rome accorde pour sa part une plus grande certitude à la science qu'à la théologie, celle-ci étant basée sur la foi (p. 183). La théologie a comme objet le salut (p. 199). Elle est conçue comme un savoir pratique, d'ordre affectif, dont l'objectif est la charité (p. 193)¹³. Henri de Gand distingue en revanche un sens large de théologie comme science, à savoir lorsque ce qui est cru n'est pas encore intelligé, et un sens strict selon lequel l'intellect saisit, dans une

¹¹ On désignait alors comme « *opinio communis* » la position des théologiens qui, avant Thomas, définissaient la théologie à partir de ses fins. Gilles de Rome s'inscrit dans cette tradition, alors que Thomas opte, sous l'influence d'Aristote, pour définir la théologie telle une science, i.e. par son objet, Olszewski (2010, pp. 176-177).

¹² Cf. Olszewski 2010, pp. 170-171, cf. Thomas d'Aquin, *In I Sent.*, prol., 3, 2.2-B, éd. Oliva, pp. 323-324 et *Somme de théologie*, I^a, q. 1, a. 2.

¹³ La position de Gilles de Rome s'apparente à une position préthomiste, celle d'Alexandre de Halès, qui était rapportée par Thomas d'Aquin comme une *opinio communis*, Olszewski (2010, pp. 183, 195), cf. pp. 198-199 pour une synthèse de l'influence de Thomas sur Gilles sur la nature de la théologie et les points de ruptures entre les deux positions.

certaine mesure, ce qui est objet de foi (pp. 200-201). Le but de la théologie est l'amour de Dieu, qui advient par la médiation de la connaissance parfaite de Dieu, considérant la théologie comme une science théorétique pour cette raison que l'amour de Dieu est théorétique (p. 223).

Pour Godefroid de Fontaines, la certitude d'une science dépend de la certitude des prémisses. Comme les prémisses de la théologie ne sont que de l'ordre de la croyance, la théologie n'est pas une science au sens propre (pp. 229, 231, 236). Elle consiste dans l'exposé du contenu de la foi sans faire la démonstration de la vérité de celle-ci. Elle est ainsi une science déclarative, c'est-à-dire explicative, mais non déductive telle que la conçoit Thomas¹⁴. Le salut est le but de la théologie et son unité réside en cela qu'elle conduit l'être humain à sa perfection. Ce salut s'entend au sens de connaissance théorétique de Dieu, mais s'acquiert par une pratique (p. 249).

Selon l'examen mené par Olszewski, Jacques de Metz et Hervé de Nédellec suivent généralement Thomas, tout en adoptant les critiques que Godefroid de Fontaines formule contre Gilles de Rome et Henri de Gand (p. 334). Avec Godefroid, les deux dominicains divergent néanmoins de Thomas sur la scientificité de la théologie. Thomas accorde de fait le statut de science à la théologie sur la base qu'une science procède de prémisses vraies et que la théologie procède de prémisses certaines, à savoir de la connaissance qu'a Dieu de lui-même et de la connaissance des bienheureux et bienheureuses. Bien que les deux dominicains admettent avec Thomas que la théologie est subalternée à la connaissance que Dieu a de lui-même et à la connaissance des bienheureux et des bienheureuses, Hervé suit Godefroid en démontrant, dans la seconde rédaction de son *Prologue*, que la théologie n'est pas une science au sens strict du terme parce que ses prémisses ne sont pas connues avec certitude (p. 291). Cette subalternation n'est donc pas celle d'une science à une autre, mais celle de la foi à une science (p. 309). Hervé doute par ailleurs que Thomas ait réellement pensé que la théologie est une science subalterne au sens strict quoiqu'il admette que les textes autorisent cette lecture (p. 287) et interprète Thomas comme un partisan du modèle déclaratif plutôt que du modèle déductif de la théologie (pp. 289, 291).

Olszewski brosse ainsi le portrait de Jacques de Metz et d'Hervé de Nédellec comme de penseurs créatifs, profondément ancrés dans l'héritage de Thomas d'Aquin (p. 336). Les deux dominicains adoptent de façon générale la doctrine thomassienne, mais diffèreraient quant aux

¹⁴ La distinction est de Brown (1998, p. 650), mentionnée par Olszewski (2010, p. 253).

définitions des notions, aux présupposés des thèses et des justifications de celles-ci¹⁵. Là où la lettre serait trouvée erronée, affirme le chercheur, Jacques et Hervé auraient cherché à interpréter Thomas dans l'esprit de la lettre¹⁶. Cela correspondrait typiquement à l'attitude adoptée par les thomistes créatifs, à distinguer des apologistes en cela que les premiers interprètent de façon plus globale l'enseignement de Thomas, prenant la liberté d'abandonner certaines thèses problématiques, alors que les seconds cherchent la vérité cachée dans les textes, défendant ainsi davantage des formulations littérales. Olszewski dégage finalement comme critère caractéristique de la première école thomiste la communauté de discussion autour de l'interprétation de la pensée de Thomas d'Aquin (p. 339).

S'il est évident que les discussions sur la nature de la théologie sont menées par Hervé en référence au cadre théorique défini par la position thomasienne et que celle-ci jouisse d'une interprétation charitable de sa part, il est moins certain que l'objectif visé soit une synthèse thomiste, comme le propose Olszewski. En effet, bien qu'Hervé renonce à attribuer le statut de science à la théologie, il n'est pas manifeste que ce soit dans le but de souscrire davantage à l'esprit du texte thomasien. Hervé abandonne la thèse de la scientificité de la théologie puisque, selon la perspective qu'il adopte, elle ne se défend pas. Thomas abordait la question du statut de science de la théologie dans une perspective absolue, les principes de la théologie étant de fait affirmés être reçus d'une science qui est au-delà de nos capacités cognitives, nonobstant ces

¹⁵ « It can be easily noticed that on the level of the most general statements John Quidort, William Peter of Godino, James of Metz and Hervaeus Natalis are in agreement with Thomas. They all content that theology is in some sense a science, that it is one, that it has two functions, the practical and the theoretical, of which the latter prevails over the former, and that God is its subject. But if one descended to the justifications, to the tacitly assumed presuppositions of those theses, to definitions of the notions involved in them, one could perceive the differences between the disciples and their master and between each individual disciple and his colleagues. », p. 336.

¹⁶ « How, then, does the metaphor of letter and spirit work when applied to those source materials ? First of all, it must be said that all the Dominicans use to a large extent interpretations that go far beyond the letter of Aquinas' texts in regard to all questions : they all read the letter of Aquinas' texts with the help of his spirit. Obviously, there are differences in the particular interpretations, since an interpretation can keep closely to the letter—usually expressed in the formula taken directly from Aquinas' text or deduced from it—or it can reach much further, but in spite of this possibility, the interpretative technique used most frequently is similar : the spirit of the text elucidates its letter and offer an advanced and more adequate interpretation of it. Most importantly the spirit explains the letter that is true in itself, although letter is not easily understandable and acceptable without further investigation about its authentic meaning. This observation is true of all of those questions in regard to which all Aquinas' disciples agree with one another and with their master. However, as far as the question dealing with theology as a science is concerned, James and Hervaeus acknowledge that there is an inevitable conflict between letter and spirit, namely between the formula *theologia est scientia subalterna* corresponding to the letter and its interpretations assuming that theology cannot be a science in the proper meaning of the term. Furthermore, James and Hervaeus do not hesitate to admit it, then to direct spirit against the letter, and finally to abandon the false letter for the true spirit. », p. 338.

limites dans la théorisation d'une telle position. Les prémisses de la théologie sont ainsi certaines dans l'absolu, quoique nous ne puissions en juger en raison de nos limitations cognitives. Hervé en revanche, suivant Godefroid, adopte une perspective humainement localisée, depuis laquelle la certitude des principes de la théologie ne peut être attestée. Abandonner la scientificité de la théologie pour l'incertitude de la croyance correspond à délaisser la perspective globale adoptée par Thomas pour le paradigme godefréen *in via*. Il ne s'agit pas ici d'un point de détail, mais d'une divergence sur un élément doctrinal majeur, de pair avec un changement de paradigme. La thèse d'une nouvelle synthèse thomiste qui serait le fait d'Hervé de Nédellec ne pourrait ainsi s'entendre que comme une synthèse ayant comme point de départ et cadre de référence général la pensée de Thomas d'Aquin, mais dont les éléments se révélant non satisfaisants du point de vue de la vérité sont abandonnés et dont le cadre théorique peut être sensiblement modifié. En ce sens, le critère à retenir, s'il y a lieu de caractériser une première école thomiste dont Hervé serait, serait moins la recherche d'une interprétation juste de la pensée thomasiennne que de se situer dans la tradition intellectuelle inspirée par Thomas. Plutôt que mesurer le thomisme selon un degré de conformité doctrinale, il conviendrait de le concevoir en terme de filiation des idées, dans le cadre de laquelle la recherche de vérité aurait préséance sur la stricte conservation doctrinale. Hervé serait alors plus justement considéré un penseur de tradition thomiste qu'un thomiste créatif.

Un thomisme arbitraire

Isabel Iribarren (2005) présente pour sa part le thomisme d'Hervé comme éclectique, le dominicain reconduisant les points doctrinaux faisant consensus, tout en introduisant des éléments doctrinaux scotistes. L'attitude d'Hervé au regard de Thomas est, selon la médiéviste, toujours révérencieuse, mais si ce qui est visé est l'interprétation des principales thèses thomasiennes, le frère prêcheur n'hésite pas à emprunter des voix doctrinales d'orientation divergente lorsque certains développements l'y conduisent¹⁷. La flexibilité du thomisme d'Hervé

¹⁷ « Judging by his role in the controversy with Durandus, which Hervaeus took as a personal crusade, and by his instinctive wince at anything which bore the whiff of dissidence, one might be tempted to settle for the epithet of 'champion of Thomism'. But this would be rash and make matters much less interesting than they truly are, for a closer look into Hervaeus's intellectual temper and theological competence reveal an undercurrent of doctrinal eclecticism and synthetic force which compels a revision of both the man and the evolution of Thomism. Indeed, Hervaeus's open-mindedness towards non-Thomist sources is remarkable, and the fact that he succeeded in feeding the new ideas into a coherent body of doctrine made him a formidable opponent while checking otherwise obtuse bigotry. With Hervaeus Durandus possibly encountered a more challenging adversary than Aquinas himself would have ever been, for Hervaeus's Thomism was both reinvigorated by the conviction of second generations and rendered more resilient by the incorporation of later developments. », pp. 10-11 ; « Hervaeus Natalis's commentary on the *Sentences* (1302-3) is

de Nédellec se vérifierait dans sa position sur les relations trinitaires, alors qu'il mena paradoxalement une offensive des plus soutenues contre Durand de Saint-Pourçain, brandissant la non-conformité doctrinale de son jeune confrère à la pensée de Thomas¹⁸. Dans *Durandus of St. Pourçain : a Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*, Iribarren restitue l'âpre et étendue discussion sur les relations trinitaires ayant eu cours entre les deux dominicains. Celle-ci s'échelonna de 1307, première année de la régence d'Hervé à la chaire de théologie des dominicains de l'Université de Paris, à c. 1318/27, années de la troisième rédaction du *Commentaire des Sentences* de Durand de Saint-Pourçain. Durand, qui lut peut-être les *Sentences* dans un *studium* provincial auparavant, voit sa position sur les relations trinitaires, dans une première version de son *Commentaire des Sentences* (c. 1307/8)¹⁹, vertement critiquée par Hervé, d'abord dans le *Quodlibet I*, question 9 (1307) de ce dernier, puis à nouveau et de façon toujours plus ample, dans le *Quodlibet II*, question 7 (1308) et dans le *Quodlibet IV*, question 7 (1309/10). À la question « Utrum proprietates relativa sit realiter idem cum essentia » (*In I Sent.*, première version, d. 33, q. 1), Durand soutient que l'essence et les relations sont réellement distinctes en Dieu, accordant le statut de chose (*res*) à la relation. Cela s'explique d'une part parce que l'entité de celle-ci ne dépend pas de l'opération de l'intellect et, d'autre part, parce que l'étant réel peut être prédiqué d'elle puisqu'elle est une des catégories (p. 109). Or cette formulation des relations trinitaires est typiquement celle que visait à contrer le Quatrième concile du Latran (1215) en adoptant comme canonique l'opinion de Pierre Lombard. Le décret *Damnamus* établit que la Trinité est une certaine réalité suprême (*quaedam summa res*), qui est véritablement à la fois les trois personnes et à la fois chacune d'elles séparément. Comme chacune des trois personnes est cette réalité, il y a en Dieu une trinité et non une quaternité, conception qui suppose la négation de l'absolue unité de l'essence divine comme substance singulière (pp. 19-20). Cette opinion, attribuée à Joachim de Fiore et à Gilbert de la Porrée, se présente chez ce dernier sous la forme des relations dites fixées de façon extrinsèque (*extrinsecus affixa*), introduisant en Dieu une

an interesting piece of work in its doctrinal eclecticism. The treatment of some of the questions has the character of a commentary on Aquinas's teaching, and reveals the breadth of Hervaeus's knowledge of the Thomist corpus. At the same time, underlying Hervaeus's account is an intelligent development of Thomist theses which, not altogether deviating from Aquinas, prepares the ground for further elaboration along Scotist lines. As the impasse with Durandus develops, we shall see how Hervaeus gradually incorporates, and openly endorses, elements alien to Aquinas's theology. », p. 91 ; cf. aussi pp. 106-107.

¹⁸ Hervé combattit en outre des opinions de Durand ayant trait à la connaissance, à la théologie, au péché originel, à la juridiction ecclésiastique, aux sacrements et au libre arbitre, cf. Lowe (2003, p. 86).

¹⁹ Celle-ci aurait été diffusée sans le consentement de l'auteur, selon l'épilogue de la rédaction finale du commentaire, cité dans Iribarren (2005, p. 2, n. 5).

distinction réelle entre l'essence et les relations. En réponse à la position de Gilbert, Pierre Lombard fait valoir que la seule façon de préserver la simplicité divine est d'identifier, d'une part, les propriétés et l'essence et, d'autre part, les propriétés et les personnes, mais selon un type d'identité différent²⁰. Distinguer *ratio* et *esse*, rend de fait possible de concevoir une diversité de *ratio* entre les relations et l'essence divine, tout en posant une identité quant à l'être de celles-ci (p. 24). Dans cette même question, Durand expose et réfute par ailleurs la position thomiste standard, en signalant la difficulté de rendre compte de la diversité des personnes par la relation, mais non selon l'essence. Il rejette la position de Thomas en mettant de l'avant, d'une part, que ce qui n'est pas absolument (*adaequata et convertibiliter*) identique diffère selon quelque mode d'être (p. 112) et en signalant que c'est ce type de différence qui rend compte de la différence entre l'essence et la paternité. Comme, selon Durand, ce qui fait la réalité de la distinction est que le fondement de celle-ci est des choses réelles et que selon lui les modes d'être sont réels, il affirme conséquemment que la distinction entre les modes d'être est réelle (p. 113).

Selon Iribarren, l'orthodoxie attendue par les thomistes du XIV^e siècle au regard des relations trinitaires se décline en trois principaux éléments doctrinaux :

- 1) l'unité essentielle de la Trinité ;
- 2) la notion de communauté, i.e. à savoir la réelle identité de tout ce qui est en Dieu avec l'essence divine ;
- 3) la coextension de la distinction réelle avec l'opposition relative, toute distinction autre que celle entre les personnes introduisant une pluralité numérique en Dieu, selon le principe qu'« en Dieu, ce qui n'est pas relié par opposition est commun d'une identité réelle » (p. 27).

La pensée de Thomas d'Aquin s'imposait comme d'une conformité exemplaire au regard du dogme et fut progressivement assimilée ou du moins mise de l'avant au sein de l'ordre des Prêcheurs comme l'*opinio communis*, i.e. l'opinion communément partagée au sein de la communauté savante. On trouve notamment chez Thomas l'idée que la *ratio* de relation, dans la mesure où la relation est « vers quelque chose » (*ad aliquid*), ne suppose pas l'inhérence au sujet comme les autres types d'accidents le supposent, mais l'identité entre l'être de la relation et l'être du fondement de la relation, excluant ainsi la composition que l'on trouve entre le sujet et l'accident pour ce qui est des autres types d'accidents. L'opinion de Gilbert de la Porrée est conséquemment à rejeter parce qu'elle introduit en Dieu une composition en posant les relations comme

²⁰ Cf. *In I Sent.*, d. 33, c. 1, 6-9, signalé par Iribarren (2005, p. 22).

extrinsèques à l'essence divine. Lorsque Durand présente une position qui s'assimile à celle de Gilbert de la Porrée, c'est contre le dogme que Durand se prononce. Mais puisqu'il discute les éléments du dogme dans la forme selon laquelle ils sont exposés chez Thomas, cela correspond à s'inscrire en faux au regard de la pensée de son vénéré confrère.

Alors qu'en 1309, le chapitre général des dominicains à Saragossa ordonne que tout enseignement se fasse en conformité avec la doctrine de Thomas sous peine de sanction exemplaire (*supra*), Durand lit les *Sentences* à Paris entre 1310 et 1312, enseignement correspondant probablement à la deuxième rédaction du *Commentaire des Sentences* du bachelier (p. 3). À Pâques 1312, Durand répond à Hervé dans son premier quodlibet parisien, question 1 : « Utrum omnia illa, quae differunt realiter in eodem supposito, faciant compositionem »²¹, avant d'être appelé à la cour du pape Clément V au début 1313. Il y reprend pour l'essentiel la position ébauchée dans la première rédaction de son *Commentaire aux Sentences*, en ne présentant pas celle-ci comme la sienne propre, mais comme une *opinio singularis* qu'il rapporte tout en ne la réfutant pas. Le chapitre général de Metz (1313) réaffirme sa détermination au regard de l'enseignement de la pensée de Thomas d'Aquin. Il interdit que soit exprimée, voire entendue sans être réfutée, toute opinion déviant (*opinio singularis*) de la doctrine thomasiennne, qualifiée d'*opinio communior* (*supra*). Dans la foulée du chapitre, Béranger de Landorre, alors en fonction comme maître général de l'Ordre, constitua une commission ayant comme mandat d'examiner l'orthodoxie des deux versions du *Commentaire des Sentences* de Durand, ce qui mena à la condamnation de 93 thèses le 3 juillet 1314 (p. 5). Durand répondit dans ses *Excusationes*, qui furent contrôlées par Hervé de Nédellec. Ce dernier répondit par ses *Reprobationes excusationum Durandi* (c. hiver 1314). Alors qu'il était lecteur à la curie papale à Avignon, Durand défendit quatre quodlibeta (1314—1316). Élevé évêque en 1316 (Limoux), Durand fut par la même occasion soustrait à la législation dominicaine. Cela n'empêcha pas qu'une nouvelle commission chargée d'examiner les thèses de Durand qui divergeraient spécifiquement de la pensée de Thomas émit une liste de 235 articles jugés non conformes (pp. 5-6). Malgré l'adoucissement du ton et l'introduction d'une terminologie plus consensuelle, Durand ne se résolut pas à abandonner sa position controversée.

²¹ Pâques 1312 pour la première rédaction, c. 1317 pour la seconde rédaction, cf. p. 163, n. 2.

Quant à Hervé, Iribarren tend à présenter sa position sur les relations trinitaires comme conciliable avec celle de Jean Duns Scot, voire sensiblement influencée par celle-ci²². Hervé de Nédellec adopterait une terminologie relevant de la logique (p. 95) et jugerait problématique la distinction entre la *ratio* et l'esse adoptée par Thomas d'Aquin pour affirmer avec Duns Scot une identité réelle, mais une différence formelle entre l'essence et la relation (pp. 103-105). Le type de lien qu'Hervé pose entre l'essence et la relation rend sa position compatible avec la distinction formelle de Duns Scot (p. 97) et autorise la conception de l'essence divine comme infinie, ce qui se trouve aussi chez le frère mineur (pp. 97-98). Iribarren signale par ailleurs une communauté doctrinale quant aux conceptions hervéenne et scotiste du type spécial d'universel relatif à Dieu (pp. 104-105). L'examen de la chercheuse tend ainsi à mettre en évidence la liberté qu'Hervé prend au regard de la pensée de Thomas concernant les relations trinitaires et les points doctrinaux corrélatifs, liberté sans conséquences apparentes. Cette différence de traitement accordé à Durand de Saint-Pourçain et à Hervé de Nédellec s'explique par différentes considérations.

Contre les effets des condamnations doctrinales et écrits polémiques atteignant la pensée de Thomas et alors qu'une synthèse officielle des thèses attribuées est encore à produire, ce qui est à défendre est principalement l'autorité épistémique du docteur dominicain. Certains aspects de la pensée de Thomas sont néanmoins plus connus : pour ce qui est des relations trinitaires, la position de Thomas est considérée une explicitation sûre de la position du Lombard adoptée comme précision du dogme à l'occasion du Quatrième concile du Latran. Elle est ainsi présentée comme l'*opinio communis*, doctrine faisant consensus au sein de la communauté savante. Il n'y aurait pas une exigence de conformité à tout Thomas, mais à certains éléments de sa pensée considérés constitutifs des croyances communément partagées par les théologiens. De fait, quand Durand de Saint-Pourçain critique Thomas au regard des relations trinitaires, il critique des éléments de la pensée de Thomas qui sont partie intégrante du fonds doctrinal commun. Durand propose une position novatrice selon laquelle les personnes de la Trinité sont conçues telles des relations. Si son manque de déférence envers Thomas gêne, ce qui est au principe des reproches qui lui sont adressés a davantage trait à sa conception des personnes de la Trinité : celle-ci supposerait que la distinction entre les personnes divines soit d'ordre accidentel, ce qui

²² Bien que la médiévisse admette comme possible que les deux penseurs arrivent à des positions similaires de façon autonome considérant la proximité temporelle de leurs écrits — le premier livre de la *Lectura* de Duns Scot datant de c. 1300 et sa *Reportata* étant contemporaine au *Commentaire des Sent.* d'Hervé (1302—1303), elle incline à penser qu'Hervé aurait pu avoir accès à des documents antérieurs présentant les idées de Duns Scot (p. 97, n. 18).

contrevient à la conception proposée par le Lombard. Ce qui se présente à cette époque comme une doctrine hétérodoxe quant à la doctrine de frère Thomas est réellement une déviation quant aux croyances partagées confusément associées au patrimoine doctrinal de l'illustre frère prêcheur. La pensée de Thomas d'Aquin au regard de laquelle les ordonnances capitulaires appellent à être en conformité n'est pas à entendre comme un thomisme intégral et intégré, mais comme une mouvance thomisme, en accord avec d'autres éléments généralement admis comme vrais. Durand aurait dérangé en déviant de cette opinion commune, alors que les libertés qu'Hervé prend au regard de Thomas ne concerneraient pas ce qui est au cœur du consensus de l'*opinio communis*.

Ce qui se dégage de l'étude d'Iribarren est que la conformité telle que les ordonnances des chapitres généraux la prescrivent semble véritablement s'entendre non comme une conformité à la lettre et même à la doctrine de Thomas d'Aquin, mais plutôt une *opinio communis* générale (dominicaine), qui est dite s'identifier à la pensée de Thomas d'Aquin, sans pourtant s'identifier à tous ses éléments. Dans le cas des relations trinitaires, il est jugé irrecevable de ne pas souscrire aux principes fondamentaux du dogme que Thomas d'Aquin expose, mais relativement à d'autres points doctrinaux, considérés de détail ou non en conflit avec un consensus fort au sein de l'Ordre, il y aurait une réelle latitude doctrinale.

Critères d'appartenance à la mouvance thomisme du début du XIV^e siècle

Si les dominicains étaient tenus de lire et d'enseigner la pensée de frère Thomas, cela doit donc s'entendre selon un thomisme à géométrie variable. Le critère *sine qua non* de la mouvance thomiste dans laquelle se situe Hervé de Nédellec est de ne pas contrevenir aux opinions explicitement attribuées à Thomas. Le dogme de la Trinité dans sa définition du Quatrième concile du Latran ferait partie de ce patrimoine, tout comme les thèses atteintes par les condamnations doctrinales et a fortiori incriminées dans les écrits polémiques des années 1270 et 1280. Ces éléments ne peuvent pas ne pas être associés à Thomas : ils correspondent à ce qui, de la pensée thomasienne, est précisément attaqué et conséquemment défendu. Est encore acceptable dans le giron d'un thomisme large, toute opinion qui ne contrevient pas à l'*opinio communis* de cette même mouvance de tradition thomiste. Le caractère scientifique de la théologie, tout comme la distinction entre l'être et l'essence semblent pour leur part être des éléments doctrinaux qui ne font pas partie du canon tacite de la doctrine thomasienne de l'époque.

Si cette lecture s'avérait juste, il ne serait pas historiquement pertinent de parler d'hétérodoxie pour ce qui concerne la divergence de position entre Thomas d'Aquin et Hervé de Nédellec quant à la distinction entre l'être et l'essence puisque ce point doctrinal précis ne fait pas partie du patrimoine doctrinal thomasiens à protéger et à défendre²³. En d'autres mots, il n'y aurait pas lieu de parler d'orthodoxie de la distinction conçue par Hervé entre l'être et l'essence au regard de la position retenue par Thomas en adoptant un cadre d'analyse historiquement situé au tournant du XIV^e siècle pour cette raison que la distinction réelle entre l'être et l'essence ne faisait pas alors partie des thèses associées à une orthodoxie thomiste.

Établir l'ensemble exhaustif et pondéré des éléments doctrinaux au regard desquels était mesurée l'orthodoxie à la pensée de frère Thomas dans les premières décennies suivant sa mort afin de confirmer l'hypothèse que la distinction réelle n'est pas une partie intégrante de ce fonds doctrinal excède, il va sans dire, la portée du présent travail. Il est cependant possible de montrer que les thèses de Thomas atteintes par les condamnations et principaux écrits polémiques de cette période n'ont pas trait, du moins de façon explicite, à la distinction réelle défendue par Thomas. Comme la défense du patrimoine doctrinal de la pensée de frère Thomas a eu comme objet les thèses de l'Aquinate atteintes par les condamnations et puisque le fait qu'elles aient été mises en doute puis défendues contribue à leur reconnaissance comme partie intégrante du patrimoine thomasiens, montrer que la distinction réelle ne fait pas partie des thèses explicitement atteintes par les écrits d'ordre censoriaux va dans le sens d'établir que la distinction réelle de Thomas ne faisait pas partie du fonds doctrinal communément considéré comme thomasiens dans les décennies suivant la mort de l'illustre prêcheur.

On pourrait cependant objecter que la distinction réelle puisse être absente de l'ensemble des thèses proscrites ou jugées erronées tout en étant présupposée par des thèses recensées dans ces textes et qu'elle fasse ainsi tacitement partie des éléments doctrinaux attaqués. Bien qu'une position sur la distinction entre l'être et l'essence soit un élément inhérent au cadre ontologique retenu par un auteur et ainsi possiblement concomitante à des positions sur diverses questions supposant un positionnement d'ordre ontologique, il apparaît suffisant d'observer la

²³ J'incline ici dans le sens des conclusions de Bonino (1994) qui relève la perspective anhistorique de Gilson et sa « réduction des critères de fidélité à S. Thomas à la seule compréhension existentielle de l'esse », p. 312, opinion qu'il reconduit dans une certaine mesure en affirmant que « nous sommes victimes d'une illusion rétrospective en projetant sur le début du XIV^e siècle une figure postérieure de la vie doctrinale en général et du thomisme en particulier, celle qui s'imposera à la fin du Moyen Âge : le système des écoles. », Bonino (2013, p. 476). Bonino attribue pour sa part à Hervé un *thomisme d'inspiration* (2013, p. 476).

présence ou l'absence de ladite distinction en raison du modèle de découpage théorique même en usage dans ces écrits censoriaux. Les condamnations et écrits polémiques se présentent essentiellement sous forme de listes des différents articles litigieux. Bien qu'on puisse reconstituer des doctrines à partir des articles proscrits, ce qui est identifié comme erroné se pense sous la modalité d'une thèse et non d'une position étayée. Même si la distinction réelle peut être associée à une position dont d'autres éléments ont pu se retrouver parmi des articles condamnés, j'aimerais ici montrer que la distinction réelle, comme thèse, ne fait pas partie des articles litigieux attribués à Thomas et que, puisque l'attribution des éléments doctrinaux à un auteur se fait selon la modalité de thèses et non d'une position générale, il est suffisant de montrer que la thèse même ne se trouve pas dans les thèses condamnées pour l'exclure du fonds doctrinal considéré comme celui de Thomas.

Le fonds doctrinal thomasien relatif aux écrits d'ordre censorial

Sont considérés comme écrits d'ordre censorial la condamnation parisienne du 10 décembre 1270, la condamnation parisienne du 7 mars 1277, la condamnation d'Oxford (1277), la condamnation de Londres (1286) et le *Correctorium fratris Thomae* (c. 1278).

Les condamnations et procédures épiscopales

Le 10 décembre 1270, une première condamnation est promulguée par Étienne Tempier, évêque de Paris. Les treize articles de cette condamnation sont repris dans la condamnation de 1277 et en constituent pour ainsi dire la table thématique. On peut les regrouper sous les rubriques suivantes²⁴ :

- 1) les articles portant préjudice à l'omniscience et à la toute-puissance divine²⁵ ;
- 2) les articles relatifs à l'éternité du monde²⁶ ;

²⁴ Je reprends ici de Piché (1999, pp. 159-161) la classification, en la modifiant légèrement, ainsi que la concordance des thèses des deux condamnations parisiennes. Piché rattache par ailleurs l'article 143, qui porte sur l'astrologie, à l'ensemble portant sur la cosmologie, p. 160, n. 3, et signale en outre que l'article 8 de 1270 (1277, articles 19 et 113) entre en contradiction avec l'absence de responsabilité morale et de sanction dérivée d'une position monopsychiste ; celui-ci consiste à nier que l'âme damnée souffre du feu corporel, p. 161, n. 3. Cf. CUP (vol. I, n° 432, pp. 486-487) pour le texte de la condamnation.

²⁵ 1270, articles 10, 11, 12, 13 ; 1277, articles 3, 17, 18, 22, 23, 25, 42 et 56.

²⁶ 1270, articles 5 et 6 ; 1277, articles 4, 9, 29, 35, 39, 43, 45, 48, 51, 52, 54, 57, 87, 89, 90, 98, 99, 184, 185, 201, 203 et 205.

- 3) les articles défendant une forme de déterminisme, soit au plan cosmologique²⁷, soit au plan psychologique²⁸ ;
- 4) les articles se rapportant au monopsychisme, i.e. thèse averroïste d'un intellect unique et séparé par l'intermédiaire duquel intelligent les êtres humains²⁹ ou encore les articles relatifs aux conséquences éthiques du monopsychisme³⁰.

La condamnation de 1277 inclut en outre des articles se rapportant notamment aux substances séparées, à l'ontologie des étants matériels, à la modalité des événements, au statut de la philosophie, à l'éthique, à la Trinité, à la véracité du christianisme et de certaines pratiques chrétiennes³¹. Dans les manuscrits présentant la condamnation de 1277, David Piché signale que des annotations marginales attribuent certains articles à Thomas d'Aquin³² :

- Article 79 (46) : Les substances séparées sont leur essence, parce qu'en elles s'identifient le "ce par quoi c'est" et le "ce qui est".
- Article 81 (43) : Puisque les intelligences <célestes> n'ont pas de matière, Dieu ne pourrait pas en produire plusieurs d'une même espèce.
- Article 96 (42) : Dieu ne peut pas multiplier les individus sous une même espèce sans matière.
- Article 124 (147) : Il est inconvenant de supposer que certains intellects soient plus nobles que d'autres, parce que, comme cette diversité ne pourrait pas être du côté des corps, il faudrait qu'elle soit du côté des intelligences, et ainsi les âmes nobles et ignobles seraient nécessairement de diverses espèces, comme les intelligences <célestes>. C'est une erreur, car ainsi l'âme du Christ ne serait pas plus noble que l'âme de Judas.
- Article 129 (169) : Tant que persistent une passion et une science particulière en acte, la volonté ne peut agir contre elles.
- Article 156 (79) : Si le ciel s'arrêtait, le feu n'agirait pas sur l'étoffe, parce que la nature ferait défaut.
- Article 163 (163) : La volonté poursuit nécessairement ce qui est cru fermement par la raison ; et elle ne peut pas s'abstenir de ce que la raison lui dicte. Cependant, cette nécessité n'est pas une contrainte, mais la nature de la volonté.

²⁷ 1270, article 4 ; 1277, articles 6, 132, 133, 161, 162, 195, 206, 207 et 209.

²⁸ 1270, articles 3 et 9 ; 1277, articles 129, 130, 131, 134-136, 158, 159, 163, 164, 165, 173 et 194.

²⁹ 1270, articles 1 et 2 ; 1277, articles 7, 13, 14, 27, 32, 97, 111, 117, 118, 119, 121 et 187.

³⁰ 1270, article 7 ; 1277, article 116.

³¹ Cf. Piché (1999a, p. 168, n. 1). Pour une classification des thèses de la condamnation de 1277 dans la perspective d'une critique interne, cf. Piron (2011).

³² Cf. Piché (1999a, p. 171, n. 1) : mss Angers, Bibl. M. 323, fol. 1r-Vv (XV^e siècle), Erlangen, Universitätsbibl. 251, fol. 291ra-298ra (fin XIII^e-début XIV^e siècle) et Firenze, Bibl. Naz., Conv.S.M. Novella, E.5.532, fol. 128rb-130vb (XIV^e siècle). Les extraits de la condamnation sont cités dans la traduction de Piché (1999a, pp. 81-147). La numérotation d'origine, reprise par Piché, est suivie de la numérotation de Mandonnet, entre parenthèses. Cf. Hissette (1977, pp. 319-321) pour les tables de concordance des classements des articles.

- Article 173 (162) : La science des contraires est la cause exclusive en vertu de laquelle l'âme rationnelle est capable des opposés ; et une puissance absolument simple n'est pas capable des opposés, si ce n'est par accident et en raison de l'autre.
- Article 187 (146) : Le fait que nous intelligions plus ou moins bien vient de l'intellect passif, qu'il dit être une puissance sensitive. — C'est une erreur, car cela suppose un seul intellect dans tous <les hommes>, ou l'égalité entre toutes les âmes.
- Article 212 (74) : L'intelligence meut le ciel par sa seule volonté.
- Article 218 (53) : L'intelligence, l'ange, ou l'âme séparée, n'est nulle part.

Roland Hissette (1977, p. 315, n. 44), au terme de son enquête magistrale sur les articles de la condamnation de 1277, conclut qu'on peut attribuer avec certitude à Thomas d'Aquin les articles 79 (46), 81 (43), 96 (42) et 218 (53) qui étaient associés à Thomas dans les annotations marginales susmentionnées, mais encore les articles suivants :

- Article 34 (27) : La première cause ne pourrait pas produire plusieurs mondes.
- Article 122 (142) : L'intellect possible est absolument inséparable du corps quant à cet acte qu'est la réception des espèces et quant au jugement, qui se produit par simple acquisition des espèces ou <par> composition des intelligibles. — C'est une erreur, si on l'entend de tous les modes de réception.
- Article 130 (166) : Si la raison est droite, la volonté est droite <également>. — C'est une erreur, car cela est contraire à la glose d'Augustin sur ce passage du psaume : « Mon âme a désiré convoiter, etc. », et parce que selon ce principe, la grâce ne serait pas nécessaire à la rectitude de la volonté, mais seulement la science, ce qui fut l'erreur de Pélagie.
- Article 191 (110) : Les formes ne reçoivent la division que par la matière. — C'est une erreur, sauf si on pense aux formes tirées de la puissance de la matière.
- Article 204 (55) : Les substances séparées sont <situées> quelque part par leur opération ; et elles ne peuvent se mouvoir d'une extrémité à une <autre> extrémité, ni dans le milieu, si ce n'est parce qu'elles peuvent vouloir opérer soit dans le milieu, soit aux extrémités. — C'est une erreur, si on pense qu'une substance n'est pas dans un lieu sans son opération, et ne transite pas d'un lieu à un <autre> lieu.
- Article 215 (10) : On ne peut rien connaître de Dieu, sinon que lui-même est, ou encore qu'il est l'être même.
- Article 217 (187) : On ne doit pas dire que la création est un mouvement vers l'être. — C'est une erreur, si on l'entend de tout mode de mouvement.
- Article 219 (54) : Les substances séparées ne sont nulle part selon leur substance. — C'est une erreur, si on entend par là que la substance n'est pas dans un lieu. Mais si on le comprend dans le sens où la substance serait la raison d'être dans un lieu, alors il est vrai qu'elles (<les substances séparées>) ne sont nulle part selon leur substance.

Bien que les avis sur les articles proscrits par la condamnation de 1277 à attribuer à Thomas d'Aquin divergent³³, ces listes convergent en revanche de façon manifeste pour ce qui est de l'absence de mention de la distinction réelle.

Dans la foulée de la condamnation doctrinale du 7 mars 1277, 51 thèses de Gilles de Rome furent proscrites à l'occasion d'une procédure distincte. Robert Wielockx identifie une trentaine des thèses égidiennes condamnées que l'on peut aussi attribuer à Thomas d'Aquin (1985, pp. 179-224). Un procès semblable à celui mené contre Gilles fut entrepris contre Thomas, sans toutefois être mené à terme³⁴. Comme ces thèses ne furent pas publiquement proscrites ni les thèses égidiennes condamnées explicitement associées à Thomas, ces articles n'auraient pas fait l'objet d'une défense officielle de la part de dominicains. Les maîtres impliqués dans l'examen des thèses, dont les franciscains Guillaume de la Mare et Jean Peckham, rapportent ailleurs le contenu des thèses thomasiennes litigieuses, notamment l'unicité de la forme substantielle³⁵. Certaines des thèses retenues contre Gilles et visées par la procédure initiée contre Thomas se retrouvent par surcroît dans les condamnations anglaises et dans le *Correctorium fratris Thomae* de Guillaume de la Mare, mais c'est en tant qu'elles sont explicitement visées dans cette dernière publication qu'elles susciteront le mouvement de défense porté par les *correctoria corruptori*³⁶.

Quant aux condamnations émises en Angleterre, elles atteignent l'anthropologie thomasienne, principalement l'unicité de la forme substantielle. La condamnation d'Oxford fut promulguée par Robert Kilwardby, dominicain et évêque de Cantorbéry (1273—1278), le 18 mars 1277, soit quelques jours à peine après la grande condamnation de Paris. Elle interdit de soutenir, d'enseigner et de défendre 30 articles portant sur la grammaire, la logique et la philosophie naturelle. Les articles se rapportant à la philosophie naturelle sont les suivants :

- 1) Item quod quot sunt composita, tot principia omnino prima.

³³ Les articles 124 (147), 129 (169), 156 (79), 163 (163), 173 (162), 187 (146), 212 (74), 218 (53) associés à Thomas dans les notes marginales ne sont donc pas attribuables à Thomas avec certitude selon Hissette (1977, p. 316), même que les articles 129 (169) et 173 (162) « trahissent l'opposition fanatique des adversaires de Thomas plus qu'une connaissance sérieuse de sa pensée ».

³⁴ Wielockx décline les preuves d'un procès visant précisément des thèses défendues par Thomas d'Aquin, lequel procès aurait été distinct de la procédure du 7 mars 1277 (1985, p. 95, n. 75) et (1988, p. 413).

³⁵ Cf. Wielockx (1985, p. 95, n. 75). Pour la position de Thomas d'Aquin sur la forme substantielle, cf. Boureau (1999, pp. 58-63).

³⁶ Il y aura, le 14 février 1325, levée partielle de la condamnation de 1277 par l'évêque Étienne de Bourret à la suite de la canonisation de Thomas d'Aquin (18 juillet 1323). Cf. CUP (vol. II, n° 838, pp. 280-281), signalé par Hissette (1982, pp. 231-232), pour le texte du décret, dans lequel ne sont cependant pas spécifiés les articles relativement auxquels la condamnation de 1277 n'a plus de portée.

- 2) Item quod forma corrumpitur in pure nichil.
- 3) Item quod nulla potentia activa est in materia.
- 4) Item quod nulla privatio est pure nichil, et quod est in corporibus supra celestibus et hiis inferioribus.
- 5) Item quod est conversiva generatio animalium sicut elementorum.
- 6) Item quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sunt simul in embrione tempore.
- 7) Item quod intellectiva introducta corrumpitur sensitiva et vegetativa.
- 8) Item quod substantia prima non est composita nec simplex.
- 9) Item quod tempus non est in predicamento quantitatis.
- 10) Item quod non est inventum ab Aristotele, quod intellectiva manet post separationem.
- 11) Item quod quando incompletum fit completum, diversificant essentiam ; sed quando incompletum fit sub completo, tunc non.
- 12) Item quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex.
- 13) Item quod corpus vivum et mortuum est equivoce corpus, et corpus mortuum secundum quod corpus mortuum sit corpus secundum quid.
- 14) Item quod materia et forma non distinguantur per essentiam.
- 15) Item quod causa prima est ordinabilis in genere, tamen est extra genus.
- 16) Item quod intellectiva unitur materie prime ita quod corrumpitur illud quod precessit usque ad materiam primam³⁷.

Au moins sept thèses de la rubrique de la philosophie naturelle ont trait à l'unicité de la forme substantielle³⁸, mais aucune ne concerne la distinction entre l'être et l'essence. Les huit articles de la condamnation de Londres, prononcée le 30 avril 1286 par Jean Peckham, franciscain et évêque de Cantorbéry (1279—1292), concernent tous, selon différents aspects et sans référence à la distinction réelle, l'unicité de la forme substantielle³⁹.

³⁷ CUP (vol. I, n° 474, p. 559). Cf. Iribarren (2008a, pp. 43-44) concernant les motifs scientifiques plutôt qu'antithomiste de ce décret.

³⁸ Soit les propositions 2, 3, 4, 6, 7, 12 et 16, Boureau (1999, p. 63) et encore certaines thèses logiques qui leur sont corrélatives, soit « 4. Item quod animal est omnis homo ; 5. Item quod signum non distribuit subjectum in comparatione ad predicatum ; 6. Item quod veritas cum necessitate tantum est cum constancia subjecti. », CUP (vol. I, n° 474, p. 558), cf. Boureau (1999) et Iribarren (2001).

³⁹ Pour la condamnation de Peckham, cf. Bourreau (1999), pp. 7-9 pour le texte du décret présentant les huit articles proscrits et p. 11 pour sa manifeste focalisation autour de l'unicité de la forme substantielle.

Le *Correctorium fratris Thomae*

Le *Correctorium fratris Thomae* (c. 1278)⁴⁰ du franciscain Guillaume de la Mare reprend pour sa part treize thèses de la condamnation parisienne de 1277 parmi les 118 thèses thomasiennes de la première rédaction (138, pour la seconde rédaction⁴¹) mises en doute dans le document⁴². L'opus du franciscain se distingue sensiblement des listes épiscopales non seulement parce qu'il vise de façon exclusive le corpus thomasiens, mais encore parce qu'il précise le lieu des erreurs, cite ou résume le texte incriminé, expose la nature de l'erreur et précise la correction de celle-ci. Les propositions, qui sont jugées erronées et pernicieuses au regard des dogmes chrétiens, sont regroupées en fonction des œuvres dans lesquelles on les trouve : 48 articles sont issus de la première partie de la *Somme de théologie*, douze de la *prima secundae*, seize de la *secunda secundae*, neuf du *De veritate*, dix des *Questions disputées sur le De anima*, un article est tiré des *Questions disputées sur les vertus*, quatre des *Questions disputées sur la puissance de Dieu*, neuf des *Quodlibets*, neuf du *Commentaire au premier livre des Sentences*⁴³. Le contenu de plusieurs articles se recoupe, notamment celui des articles portant sur :

- la connaissance divine et humaine ainsi que l'ontologie de la matière, des accidents, des individus (articles 2, 4, 27, 31, 32, 33, 38, 42, 79, 80, 81, 97 et 108) ;
- la composition de forme et de matière des substances séparées (articles 10, 11, 28, 31, 48, 52, 86, 91, 100, 113 et 114) ;
- l'individuation des substances séparées (articles 11, 29, 30, 86, 88 et 115) ;
- l'unicité de la forme substantielle (articles 31, 32, 48, 52, 90, 98 et 102) ;

⁴⁰ Cf. Glorieux (1947, p. 299) pour la datation de l'ouvrage. Oliva (2005, p. 426) le situe entre 1277, car il réfère aux condamnations de 1277, et avant 1282, année de son adoption par le chapitre général des frères mineurs à Strasbourg.

⁴¹ Cf. Creytens (1942) et spécialement pp. 320-321 pour les articles ajoutés à la collection de la première rédaction. Cette seconde rédaction serait à situer entre 1279 et 1284, possiblement vers 1282, cf. Creytens (1942, pp. 327-328). Cf. Hissette (1984) pour l'édition de trois articles tirés du *De veritate* dont est augmentée la seconde rédaction du *Correctorium fratris Thomae* et Oliva (2005) pour l'édition des questions de la première partie de la *Somme de Théologie* que la deuxième rédaction ajoute aux articles de la première rédaction. Les *Declarationes*, autrefois attribuées à de la Mare et présentées comme une version brève des éléments qui seraient repris de façon plus étendue dans son *Correctorium* (Pelster, 1931 et 1956), sont plutôt une forme abrégée de l'opus franciscain, postérieure à celui-ci et d'un auteur inconnu (Hissette, 1984, p. 230).

⁴² Cf. Glorieux (1927, p. IX, n. 1) signale que le correctoire de Guillaume pourrait compter 123 articles, dont certains semblent être regroupés dans la réponse que constitue le correctoire dominicain *Quare*. Il ne se trouve pas d'édition critique définitive du correctoire de Guillaume de la Mare. Les passages cités au fil du *Quare* figurent dans l'édition de ce texte réalisée par Glorieux. Une édition critique du *Correctorium fratris Thomae* a été entreprise par Anne-Sophie Robin Laure (2014—2015) qui identifie seize manuscrits présentant le texte.

⁴³ Selon la liste que Glorieux (1927, pp. 433-437) établit à partir du correctoire *Quare*, laquelle procède de la première rédaction du *Correctorium fratris Thomae*.

- le rapport des substances séparées au lieu ou au déplacement (articles 16, 36, 38, 42, 95 et 116).

Aucun des articles considérés comme erronés par de la Mare ne porte directement sur la distinction réelle entre l'être et l'essence, ni ne vise les lieux canoniques de l'expression de la distinction réelle chez Thomas d'Aquin, notamment le *De ente et essentia*, la *Somme de théologie* I^a, q. 3, a. 4 ou le *Contra Gentiles*, II, c. 54.

Le *Correctorium fratris Thomae* fut adopté par le chapitre général franciscain de Strasbourg en 1282 : toute lecture de l'œuvre de Thomas d'Aquin devait dès lors être réalisée avec le *Correctorium* en vis-à-vis⁴⁴.

Les correctoria corruptorii

Les correctoires dominicains sont une riposte directe au *Correctorium fratris Thomae* de Guillaume de la Mare. Ils se présentent de fait comme des correctoires du « corrupteur (de la pensée de Thomas) » que constitue l'écrit polémique franciscain, d'où leur appellation « *correctoria corruptorii* ». On connaît cinq de ces écrits, désignés selon leur incipit, soit le *Quare*, le *Sciendum*, le *Circa*, le *Quaestione* et le *Quia* (ou *Apologeticum veritatis contra corruptorium*). Les quatre premiers ouvrages ne tiennent pas compte de la deuxième rédaction du correctoire de Guillaume — pas plus, faut-il ajouter, que la deuxième rédaction du correctoire franciscain ne répond aux réfutations formulées dans les correctoires dominicains — ni ne réfèrent à la condamnation de Londres. Creytens (1942, pp. 328-330) situe leur rédaction vers 1282, soit comme contemporaine à la seconde rédaction du *Correctorium fratris Thomae*⁴⁵. L'*Apologeticum veritatis contra corruptorium*, plus tardive et incomplète, est néanmoins à inclure dans le genre, répondant article par article au correctoire franciscain.

Le correctoire *Quare* (éd. Glorieux, 1927) serait le premier correctoire dominicain rédigé. Il est d'origine anglaise et répond à tous les articles répertoriés par de la Mare dans la première rédaction du *Correctorium fratris Thomae*, reproduisant intégralement le texte franciscain. L'attribution à Richard Knapwell appert la plus probable⁴⁶. Les réponses de Knapwell sont tantôt

⁴⁴ « Item Generalis Minister imponit ministris provincialibus quod non permittant multiplicari summam fratris Thome nisi apud lectores notabiliter intelligentes, et hoc nisi cum declarationibus fratris Wilhelmi de Mara, non in marginibus positis, sed in quaternis ; et huiusmodi declarationes non scribantur per aliquos seculares. », Van Ortoy (1899, t. XVIII, p. 292), cité par Glorieux (1927, p. IX, n. 2).

⁴⁵ Cf. Jordan (1982, p. 293, n. 6) pour les références des discussions quant à la datation du correctoire *Quare*.

⁴⁶ Cf. Glorieux (1947, pp. 297-298) et Kelley (1982).

des citations de lieux thomasiens, tantôt un exposé dans l'esprit de la doctrine de l'Aquinate (Müller, 1954, p. XX). Guillaume de la Mare a répondu à ce correctoire⁴⁷ qui connut par ailleurs une large diffusion, avec ses seize manuscrits et de multiples éditions ou réimpressions (Glorieux 1927, pp. X-XXXI).

Le correctoire *Sciendum* (éd. Glorieux, 1956) est d'origine anglaise et répond aussi à tous les articles incriminés par de la Mare, faisant des emprunts à *Quare*, sans cependant reproduire le texte de l'opus franciscain. L'attribution de *Sciendum* ne fait pas consensus : Mandonnet (1913, p. 56) l'attribue à Hugues de Billom, Bayerschmidt (1939) et Creytens (1942, p. 313) à Robert de Colletorto, Glorieux (1956, pp. 15-19) propose Guillaume de Macklefield et Boureau (1999) le dit être de Robert d'Orford. Vella (1968, pp. 9-11, 18-22) incline finalement pour Robert d'Orford, ralliant Glorieux (1974, pp. 264-265)⁴⁸.

Le correctoire *Circa* (éd. Müller, 1941) est d'origine parisienne et ne couvre que les attaques relatives à la première partie, ainsi qu'à la première partie de la seconde partie de la *Somme de théologie*, sans reproduire le texte du correctoire franciscain. Son attribution à Jean Quidort est communément admise⁴⁹. Creytens (1942, pp. 315-316) établit sa rédaction au plus tard avant Pâques 1285⁵⁰. Il présente deux rédactions, la seconde dépendant de *Quare* et de *Sciendum* (Glorieux, 1947, p. 290).

Le correctoire *Quaestione* (éd. Müller, 1954) ne répond qu'aux 30 premiers articles recensés dans le correctoire franciscain (Müller, 1954, p. X), mais reproduit le texte de ses articles in extenso. L'éditeur établit l'origine anglaise de l'ouvrage, mais n'identifie pas son auteur⁵¹. Le texte s'organise selon la forme de la *quaestio* où l'intitulé correspond à la thèse de Thomas incriminée, les objections initiales au texte du correctoire franciscain, le corps à l'exposé de la thèse thomasiennne attaquée par de la Mare pour finir avec les réponses aux arguments du franciscain. Le corps des réponses présente cette particularité d'être essentiellement un collage de citations de lieux thomasiens, qui a été conçu dans le but d'être utile à qui ne disposerait pas

⁴⁷ Cf. ms. Berlin Elector. 460 (Glorieux, 1947, p. 292). Glorieux (1947, p. 304) situe la réponse franciscaine vers 1315—1320.

⁴⁸ Pour un aperçu des discussions concernant l'attribution du correctoire *Sciendum*, cf. Glorieux (1947, pp. 294-297) et Jordan (1982, p. 295).

⁴⁹ Cf. Mandonnet (1913, p. 57), Grabmann (1912) et Müller (1941, pp. XXIX-XXX). Cf. Jordan (1982, p. 295, n. 20) pour la littérature relative à l'attribution du correctoire *Circa*.

⁵⁰ Cf. Müller (1941, pp. XXXIV-XXXVI) pour les considérations le menant à situer le *Circa* entre 1282 et 1284.

⁵¹ Müller (1954, pp. XXV-XXIX). Cf. Jordan (1982, p. 296, n. 26) pour les références des discussions sur l'attribution de ce texte.

de la *Somme de théologie* (Müller, 1954, pp. XVIII-XIX). Il dépendrait du *Quare* (Müller, 1954, pp. XXI-XXV).

La rédaction du *Quia* (éd. Müller, 1943) est à situer peu avant 1299 (Müller, 1954, p. X). L'ouvrage s'interrompt au milieu du seizième article (Glorieux 1947, p. 292) et emprunte de larges passages au *Circa* (Müller 1943, p. XXXI). Son attribution à Rambert de Bologne n'est pas discutée.

Comme ces défenses de la pensée de Thomas sont des défenses des thèses thomasiennes attaquées dans le *Correctorium* de Guillaume de la Mare et que la distinction de l'être et de l'essence n'est pas directement visée dans celui-ci, les correctoires dominicains ne s'emploient pas à la défendre⁵². L'attention des correctoires est dirigée vers les thèses précises à réhabiliter ; les présupposés de ces thèses et leur argumentaire, même lorsqu'ils sont repris de Thomas, ne constituent pas l'objet précis de litige et ne sont donc pas associés au patrimoine doctrinal thomasiens à défendre. Le patrimoine doctrinal thomasiens a ainsi été constitué en réaction aux thèses incriminées par le correctoire franciscain et ces thèses sont ainsi imposées comme critères de la première orthodoxie thomiste, indépendamment des présupposés et de l'argumentaire adoptés pour les défendre.

La défense dominicaine de la pensée de Thomas prenait par ailleurs la forme de traités indépendants, notamment le *Contra pluritatem formarum* de Thomas Sutton (éd. Mandonnet, 1927), le *De Unitate formae* de Gilles de Lessines (éd. de Wulf, 1901)⁵³, le *Tractatus de unitate/pluritate formarum* de Jean Quidort (Pattin, 1971) et la *Quaestio disputata de unitate formae* de Richard Knapwell (éd. Kelley, 1982)⁵⁴. Ceux-ci, sans surprise, sont des réponses aux thèses thomasiennes atteintes par les condamnations épiscopales et le correctoire franciscain, dont le thème de prédilection incline à concevoir la décennie qui suivit la mort de Thomas comme celle de la polémique relative à l'unicité de la forme substantielle.

⁵² Müller (1952, p. 347) signale que l'article 13 : « Utrum angelus secundum suam naturam sit incorruptibilis (*ST*, I, q. 50, a. 5) » aurait été propice à la défense de la distinction réelle, mais que Jean Quidort, l'auteur du *Circa*, concède à de la Mare que l'être appartient par soi à l'ange, entendu au sens où l'ange a l'être par sa *ratio*, cf. *Circa* (éd. Müller, p. 77). Au même article, le *Quare* (éd. Glorieux, p. 68) fait en revanche valoir l'argument de l'essence intelligée, qui est attribué à Anselme de Cantorbéry (*Proslogion*, lib. III, c. 3 et 23, *PL* 158, 228 et 238), à l'effet que l'être de l'ange ne lui convient pas par soi. Le *Sciendum*, dans lequel ce libellé se trouve être l'article XIV, avance notamment l'analogie entre matière/forme et essence/esse afin de rejeter la nécessité de l'être de l'ange (éd. Glorieux, pp. 74-75).

⁵³ Tous deux signalés par Iribarren (2001, p. 285, n. 103).

⁵⁴ Signalée par Bataillon (1991, p. 509).

Conclusion

Ce jugement est certes à documenter et à nuancer par l'étude précise des contenus des correctoires et des traités indépendants dominicains, mais il capte ce qui se dégage de la présente analyse, soit que le point focal de la première école thomiste, s'il en est une⁵⁵, voile la distinction réelle, qui est pourtant constitutive de la doctrine thomasiennne. Cela expliquerait pourquoi Hervé de Nédellec, à l'époque où il écrit, ne s'inscrit aucunement en anathème au regard de la doctrine thomasiennne en adoptant une position inconciliable à celle de son illustre confrère sur la distinction entre l'être et l'essence.

⁵⁵ Cf. Iribarren (2001, pp. 263-264, 296) pour les réserves qu'elle présente quant à la désignation du mouvement de défense de la pensée de Thomas des premières décennies ayant suivi sa mort comme une « école ».

Chapitre 9 – Absence de consensus dominicain

Le resserrement doctrinal autour de la pensée de Thomas d'Aquin s'affermir progressivement dans la législation capitulaire dominicaine de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle. Ce qui doit être considéré comme le patrimoine doctrinal thomasiens se définit également. J'ai proposé que pour être considéré comme héritage thomasiens à défendre et à valoriser un élément doit être explicitement attribué à frère Thomas. Font clairement partie de ce fonds les thèses explicitement attaquées dans le *Correctorium fratris Thomae* de Guillaume de la Mare, relents des condamnations épiscopales des années 1270. Par un imparable paradoxe, les idées rejetées puis défendues reçurent une attention accrue, ce qui les institua irrévocablement comme de la doctrine thomasiens. Quoiqu'elle ne soit pas sans lien avec différentes thèses ainsi devenues patrimoine doctrinal protégé, la distinction réelle entre l'être et l'essence, comme elle n'est pas expressément ciblée par de la Mare ou les écrits censoriaux, semble tomber dans l'angle mort du premier canon thomiste. En ce sens, enseigner Thomas, comme le prescrivent de façon appuyée les chapitres généraux dominicains, ne supposerait pas enseigner la distinction réelle entre l'être et l'essence.

L'absence de consensus sur la nature de la distinction entre l'être et l'essence chez les maîtres dominicains des premières décennies suivant la mort de Thomas d'Aquin est aussi susceptible de contribuer à expliquer son exclusion du patrimoine thomasiens de l'époque au sens où cette absence exclut déjà ladite distinction d'une *opinio communis* qui aurait pu être défendue par l'Ordre en raison même de ce défaut d'avis partagés. Pour rendre cette divergence d'avis patente, je rappellerai ici les éléments saillants des positions sur la distinction entre l'être et l'essence retenues par Thomas de Sutton (m. c. 1315), Jean de Paris (m. 1306) et Dietrich de Freiberg (m. c. 1320). J'aimerais en outre attirer l'attention sur les attitudes des trois prêcheurs à l'égard de la position de Thomas : elles manifestent de façon assez claire que la distinction thomasiens entre l'être et l'essence ne se présente pas comme un élément doctrinal à défendre et à valoriser en dépit des ordonnances d'enseignement dominicaines, même chez les prêcheurs défendant une distinction réelle.

Thomas de Sutton : les différentes positions de grands maîtres

Thomas de Sutton enseigna la théologie à Oxford à partir de la dernière décennie du XIII^e siècle jusqu'à sa mort vers 1315 (Roensch, 1964, pp. 44-51). On reconnaît quatre textes dans lesquels le dominicain traite principalement de la distinction entre l'être et l'essence, soit:

- 1) *De esse et essentia*, ms. Bibliothèque Jagellonne 1855, fol. 77r-84v, édité par Seńko (1960, pp. 244-266, et 1970, pp. 233-259);
- 2) *Quaestiones ordinariae*, question 26 : « Utrum in angelo sit realis compositio essentiae et esse existentiae, ita quod esse illud sit extra rationem essentiae aliquid absolutum additum essentiae », éd. Schneider, pp. 715-743.
- 3) *Quodlibet III*, question 8 : « Utrum in creaturis sit realis compositio essentiae et esse per creationem », éd. Schmaus, pp. 390-397.
- 4) *Quodlibet III*, question 9 : « Utrum creatura posset adnihilari, si non differrent in ea realiter essentia et esse », éd. Schmaus, pp. 398-402.

L'attribution de la question disputée et du *Quodlibet III* à de Sutton est un fait établi. Le *De esse et essentia*, en revanche, est attribué à Hervé de Nédellec dans le seul témoin manuscrit qu'on lui connaît¹. Seńko (1960) signale que le traité présente une position opposée à celle d'Hervé et attribue l'opus à Thomas de Sutton. Prouvost (1995) et Gossiaux (2006) suivent Seńko et présentent la position de Sutton sur la distinction entre l'être et l'essence en considérant le traité de la bibliothèque Jagellonne comme étant du maître oxonien.

Dans la question disputée et dans les questions de son troisième quodlibet, Thomas de Sutton défend une distinction réelle où l'être est reçu par l'essence sur le modèle de la puissance subjective². Il y soutient qu'entre la distinction réelle et la distinction de raison ne se trouve aucune distinction intermédiaire, rejetant ainsi la distinction intentionnelle d'Henri de Gand, et met de l'avant différents arguments militant contre sa reconstruction d'une distinction logique entre l'être et l'essence³. Il met à profit différents éléments de l'argument de l'essence intelligée que l'on

¹ Signalé par Hauréau (1914, pp. 339-340).

² « Et sic limitatur esse per essentiam, sicut forma equi limitatur per hoc, quod recipitur in materia tamquam in susceptivo participante. », *Quaestiones ordinariae*, q. 26, co. (éd. Schneider, p. 730).

³ Pour le rejet d'une distinction intermédiaire, autre que la distinction réelle et que la différence selon la raison, cf. *Quaestiones ordinariae*, q. 26, co. (éd. Schneider, pp. 724-726) et *Quodlibet III*, q. 9, co. (éd. Schmaus, pp. 399-401). Pour l'argumentaire contre l'identité réelle et la distinction de raison, *Quaestiones ordinariae*, q. 26, co. (éd. Schneider, pp. 727-728) et *Quodlibet III*, q. 9, co. (éd. Schmaus, pp. 398-399).

trouve au chapitre IV du *De ente et essentia* de Thomas d'Aquin⁴. L'influence de Gilles de Rome se fait sentir en cela qu'il ne nie pas que l'être est une *res*. Il nuance cependant une telle affirmation en distinguant un sens large ou commun de *res* qui correspond à l'actualité d'une chose ou d'une essence, sens selon lequel on peut admettre que l'esse est une *res*, et un sens propre selon lequel l'être ne peut être dit une chose⁵.

L'idée qu'il ne se trouve qu'une distinction de raison et une distinction réelle, mais pas de distinction intentionnelle et un argumentaire contre l'identité réelle (et par conséquent contre la distinction de raison seulement) est aussi présente dans le traité de la Jagellonne, ce qui milite en faveur de l'attribution dudit traité à Sutton⁶. Quoiqu'il affirme explicitement que Thomas d'Aquin ait trouvé la vérité sur cette question⁷, l'auteur du traité n'y reprend cependant pas à son compte l'argument de l'essence intelligée. On trouve en outre, dans ce *De esse et essentia*, deux éléments qui détonnent au regard de la sobriété théorique de la question disputée 26 et des questions du troisième quodlibet du prêcheur, soit l'idée du double étant et celle que l'étant émane (*fluit*) de l'essence achevée. La forme (*forma partis*) qui actualise la matière produit ainsi un premier étant, lequel est l'essence achevée (*forma totius*). De l'essence émane l'être, ce en quoi consiste le deuxième étant. L'auteur fait valoir que l'être émane à la fois de l'essence achevée et de Dieu⁸. Or cette façon de présenter la distinction réelle ne trouve aucun écho dans les textes

⁴ Cf. *Quaestiones ordinariae*, q. 26, co. (éd. Schneider, p. 25 (contre la distinction intentionnelle), pp. 728-729 et 730-731 (dans le cadre de la défense de la distinction réelle)) ; *Quodlibet III*, question 8, co. (éd. Schmaus, pp. 391 *sqq.* (aussi dans le cadre de la défense de la distinction réelle)) ; *Quodlibet III*, question 9, co. (éd. Schmaus, p. 399 (dans la réfutation de la position godefréenne)).

⁵ *Quaestiones ordinariae*, q. 26, ad 7 (éd. Schneider, p. 733).

⁶ Pour le rejet de la distinction réelle, cf. éd. Seńko (1970, pp. 246-247); pour les arguments contre l'identité réelle de l'être et de l'essence, cf. *ibid.*, pp. 247-252.

⁷ L'auteur de ce *De esse* excuse par ailleurs les maîtres errant sur la distinction entre l'être et l'essence en raison de la difficulté du sujet et attribue à tous l'intention de la distinction réelle qui seule préserve la contingence de la créature, cf. *De esse et essentia*, éd. Seńko (1970, pp. 252-253).

⁸ « *forma adveniens materiae perficit eam, in quantum materia habet esse aliquo modo specificatum per ipsam formam. Materia enim ad speciem rei pertinet, in quantum sub propria forma intelligitur, et tale ens est perfectio materiae, non autem formae, quia nihil seipsum perficit. Et istud est illud esse, quod dicitur dare forma materiae, quod nihil aliud esse videtur quam ipsa forma vel participatio formae in materia. Nam ipsa forma per seipsam perficit materiam immediate. Ex quo patet, quod tale esse est esse essentiae sive pars eius, sine qua res non habet intelligi; cum enim intelligo humanitatem, quae est essentia hominis, intelligo corpus perfici per animam, intelligendo autem corpus perfici per animam intelligo corpus habere esse per animam. Patet ergo, quid est illud esse, quod forma dicitur dare materiae. Sed ulterius ex materia et forma consurgit essentia, quae est perfectio totius, et ab ista tota essentia fluit esse, quod dicimus diversum ab essentia, sicut actum a potentia. Est enim ipsum esse actualitas essentiae, quo in actu effecta subsistit. De tali quidem esse intelligendum videtur, quod dicitur “unius rei unicum est esse”, id est existere. Nam quaelibet res unica actualitate subsistit. Posset tamen intelligi de primo esse, quod forma dicitur dare materiae, quia etiam tale esse unum est in unaquaque re composita. Hoc refert, si in composito ponantur plures formae substantiales, quia etiam secundum ponentes plures formas oportet ponere unum tale esse tamquam principale et perfectum aliorum. Sed quia*

d'attribution certaine dans lesquels Sutton se penche sur la distinction entre l'être et l'essence. Il est aussi à noter que l'idée de l'être qui émane de l'essence a été considérée comme erronée par quelque autorité dominicaine : elle a été reprochée, à tort, à Jean Quidort qui a dû produire un mémoire dans lequel il se défend de la soutenir⁹. Cette différence marquée dans la formulation de la distinction réelle motive ma prudence quant à l'attribution du traité au dominicain oxonien.

Mais quoiqu'il en soit de l'attribution du *De esse et essentia* du manuscrit de la bibliothèque Jagellonne, la position de Sutton au regard de la distinction entre l'être et l'essence telle qu'on la trouve dans les extraits des *Quaestiones ordinariae* et du *Quodlibet III* est sans équivoque une position réaliste, s'inscrivant en faux au regard de la distinction sémantique et ayant la prétention de montrer la fausseté de cette dernière.

Quant à l'importance accordée par Sutton à la position de Thomas d'Aquin sur la distinction entre l'être et l'essence, elle a de quoi étonner. Dans son premier quodlibet, question 17, le maître oxonien suggère que les divergences d'avis sur cette question seraient plus de l'ordre d'un désaccord sur les mots (*verba*) que sur les idées (*sententiae*) et affirme que la différence réelle entre l'être et l'essence est si ténue que beaucoup la conçoivent comme un seul et même mode d'intelliger à l'instar du mode de l'acte et du mode de l'habitus¹⁰. À la question 8

multae formae subsistentes inveniuntur, in quibus non potest dici, quod materia perficiatur per formam vel habeat esse per eam, cum tales formae materia careant, ideo consequentius et verius dicitur, quod hoc, quod dicitur "unius rei unicum est esse", intelligatur de esse actualis existentiae, hoc enim in omnibus invenitur. », *De esse et essentia*, éd. Seńko (1970, pp. 242-243); « tale esse rei sit influxum a Deo creaturae. Erit ergo esse causatum et a principiis essentialibus rei et ab aliquo exteriori principio, quia in tantum esse fluit ab essentia et eam consequitur, in quantum ipsa coniungitur essendi principio et ab ipso sub esse producitur. », *ibid.*, p. 244. Ces idées font écho à la théorie du double être que l'on trouve chez Gilles de Rome : « Dicemus nos quod res habet duplex esse reale. Habet enim primum esse in suis causis, et sic est in potentia ; rosa quippe actu non existens est in potentia materiae et in virtutibus activis et passivis ex quibus tanquam ex propriis causis producitur rosa. Habet etiam rosa esse in seipsa. », *Quodlibet II*, q. 6, cité par Prouvost (1995, p. 442, n. 19); « Omnes res materiales formam totius in se habere dicuntur, et quia a forma causatur esse, videtur ex hoc duplex esse in rebus materialibus reperiri. Sed illorum unum esse simpliciter, aliud vero non est esse simpliciter, sed modus essendi poterit nuncupari. », théorème VIII, *Theoremata de esse et essentia*, éd. Hocedez, p. 39, signalé par Prouvost (1995, p. 422, n. 20). Cf. chez Gilles, *Quaestiones de esse et essentia*, q. 10, fol. 22v-23r, signalé par Gossiaux (2006, p. 266, n. 26).

⁹ Cf. Müller (1952) et Glorieux (1951).

¹⁰ « Verae propter hoc sunt opinioniones diversae magistrorum de esse et essentia sicut de vivere et vita, quomodo differant, quibusdam dicentibus quod differunt secundum rationem solum, aliis dicentibus quod differunt secundum rem, aliquibus vero dicentibus quod differunt secundum intentionem quasi medio modo inter differentiam secundum rem et differentiam secundum rationem et est inter eos controversia magis in verbis quam in sententiis. Si enim inter esse et essentiam sit aliqua realis differentia, tamen ita modica est, quod a multis non perpenditur, et ideo dicunt quod non est differentia realis, quia differentia illa videtur esse secundum diversum modum intelligendi unum et idem, scilicet per modum actus et per modum habitus. », *Quodlibet I*, question 17, éd. Schmaus, p. 119, signalé par Gossiaux (2006, p. 270).

de son troisième quodlibet, il remarque que de nombreux et grands (maîtres) ont nié la distinction réelle, tandis que d'autres grands docteurs l'ont affirmée. Il y affirme néanmoins que la position qu'il retient lui semble vraie et que l'argument de l'essence intelligée conclut nécessairement¹¹. Ces remarques laissent penser qu'au moment où écrit Sutton (entre 1293 et 1300 pour les questions quodlibétiques et les questions disputées) la question de la distinction entre l'être et l'essence n'était pas un enjeu brûlant et que les diverses positions sur cette question n'étaient pas par lui cernées avec une grande acuité, semble-t-il, pour penser qu'elles ne diffèrent que sur la forme. Il ressort aussi, par la façon dont Sutton introduit la distinction réelle et réfère aux opinions adverses, que la position thomasienne ne s'impose pas d'emblée, mais est à faire valoir.

Jean Quidort et l'être accidentel

Auteur du correctoire *Circa*, Jean Quidort n'a pas défendu la distinction réelle dans cet ouvrage, même à l'occasion d'articles qui l'auraient le mieux mobilisée¹². Il se prononce sur les rapports entre l'être et l'essence à la deuxième question et à la troisième question du deuxième livre de son *Commentaire des Sentences*, soit « Utrum in rebus creatis differunt essentia et esse realiter vel sint idem secundum rem » et « Utrum esse fluat a principiis intrinsicis essentialibus rei vel sit immissum ab extrinseco, et hoc est querere, utrum sit in creatura esse sicut lumen in sole vel sicut lumen in aere, vel sicut calor in igne vel sicut calor in aqua calefacta » (éd. Heiman). Cet enseignement de Jean est à situer vers 1302¹³.

À la deuxième question, Jean discute principalement la position d'Henri de Gand, laquelle il désigne comme une « opinion solennelle »¹⁴. Il signale préalablement deux positions, soit la distinction selon le mode de signifier dans sa formulation sigérienne¹⁵ et une position selon

¹¹ Cf. *Quodlibet III*, question 8, co. (éd. Schmaus, pp. 390-391).

¹² À l'article 13: « Utrum angelus secundum suam naturam sit incorruptibilis (*ST*, Ia, q. 50, a. 5) », Müller (1952, p. 347) note l'absence d'appel à la distinction réelle du correctoire *Circa* (éd. Müller, p. 77).

¹³ Jean est devenu maître en théologie en 1304 (Denifle, 1886, p. 212), mentionné par Müller (1941, p. XXXI).

¹⁴ Jean l'énonce ainsi: « esse solum super essentiam addit quandam habitudinem seu quemdam respectus ad ipsum Deum, vel ad principium a quo est. Unde, sicut relatio super suum fundamentum nihil reale addit, sicut similitudo nihil reale addit supra albebinem, supra quam fundatur similitudo, nisi solum respectus quemdam[,] ratione cujus dicitur quod relatio accidit fundamento, ita ponit quod esse supra essentiam non addit nisi respectum; et ratione hujus respectus quem addit esse supra essentiam dicitur quod esse accidit essentiae. Unde secundum istam positionem esse et essentia non differunt realiter. » (éd. Heiman, p. 87).

¹⁵ « Et dicas quidam dicunt quod sunt idem realiter, sed differunt secundum rationem solum vel secundum modum significandi, quia essentia id[,] quod significat, significat per modum habitus, esse vero per modum actus. Unde dicunt quod differunt sicut lux et lucere, sapientia et sapere » (éd. Heiman, p. 86).

laquelle l'être et l'essence diffèrent réellement dans les étants corporels, mais s'identifient réellement dans les incorporels (éd. Heiman, pp. 86-87).

Contre la position d'Henri, Jean oppose principalement que si l'essence et l'être ne diffèrent que selon l'intention, l'un ne peut être conçu sous l'opposé de l'autre¹⁶. La position gandéenne, soutient-il, serait par ailleurs déficiente en soi, au regard de son exemple et au regard de la distinction qu'elle emploie. Elle est déficiente en soi, car elle occulte le caractère absolu de l'être, caractère absolu qu'elle admet par ailleurs. De fait, si l'être ajoute à l'essence un rapport à la cause efficiente, il est quelque chose d'absolu, posant absolument l'essence dans l'existence. La preuve en est que s'il était retiré, serait aussi retirée l'existence à l'essence (pp. 88-89). L'être doit donc être considéré comme se distinguant réellement de l'essence. Jean critique l'exemple d'*animal* et d'*être humain* mis de l'avant pour illustrer la distinction intentionnelle. Contrairement à *essence* qui peut être intelligée sous l'opposé d'*être*, *être humain* ne peut jamais, affirme-t-il, être intelligé sous l'opposé d'*animal* (pp. 89-90). Finalement, si la distinction intentionnelle est juste lorsqu'elle est dite de choses qui ne diffèrent pas totalement dans la réalité, mais qui diffèrent seulement selon la raison, elle ne s'applique pas à la relation entre l'être et l'essence. On trouve de fait une distinction intentionnelle entre ce qui est inclus et ce qui inclut¹⁷, tels la partie et le tout ou l'espèce et le genre. Or on ne trouve pas ce genre de rapport entre l'essence et l'être, à savoir celui entre le défini, par exemple « être humain » et la définition, ici « animal rationnel mortel ». Jean signale une version amendée de la distinction intentionnelle qui distingue le rapport de l'être à l'essence prise de façon absolue et le rapport de l'être au supposé. Selon le premier type de rapport, l'être différerait d'une essence prise de façon absolue en tant qu'il est au-delà de la *ratio* absolue de cette essence. Selon le deuxième type de rapport, *être* se rapporterait au supposé et à l'essence comme la différence spécifique se rapporte à l'espèce et au genre (p. 92). Quoiqu'il la juge meilleure que la première, Jean rejette cette version de la position gandéenne puisqu'elle ne permet toujours pas de penser l'essence sous son opposé.

¹⁶ Cette objection correspond à la version égidienne de l'argument de l'essence intelligée thomasienn, cf. *infra*, chapitre 2, section « Objections concernant l'identité réelle entre l'être et l'essence », quatrième argument. Le principe est mis à profit de différentes façons dans le cadre de la présente question et de la question trois.

¹⁷ « praesupposito cum suo casuali, id est 'in', 'tenere' et 'teneri', [...] hoc quod est continere et contineri; [...] id quod actualiter in se includit, et [...] id quod includit actualiter », éd. Heiman (p. 91).

Jean présente en dernier lieu la position qu'il adopte sur la distinction entre l'être et l'essence: l'être est un accident de la créature¹⁸. Sa position est motivée par le souci de garantir la contingence de la créature. Si l'être et l'essence ne différaient pas réellement, les créatures seraient de façon nécessaire ou ne seraient pas. Celles-ci auraient de fait l'être comme quelque chose d'inhérent à leur essence ou non. Ce qui est inhérent à la chose dans l'ordre de l'essence l'est sans cause efficiente. L'être humain est être humain, dit-il, même si aucun être humain n'existe, tout comme une statuette est une statuette, même si aucune statuette n'existe. Si l'être et l'essence ne différaient pas réellement, Dieu n'aurait ainsi jamais rien créé ou, s'il avait créé quelque chose, il l'aurait créé de façon nécessaire et non par un acte de sa volonté. Par ailleurs, ce qui convient à quelque chose selon son essence ne peut être séparé de cette chose. En posant l'identité réelle entre l'être et l'essence dans la créature, on suppose que la créature ne puisse jamais admettre l'être tout comme elle ne pourrait admettre d'être créature, ce qui apparaît manifestement faux, conclut Jean.

Le dominicain reprend, dans la *determinatio* de la troisième question, l'opinion selon laquelle l'être d'existence actuelle n'émane pas des principes intrinsèques aux essences de la chose, mais provient de l'extérieur de ceux-ci, aucune chose n'ayant par les principes de son essence d'être cause subjective et efficiente d'elle-même (p. 95). On trouve la même position dans le cadre de l'*excusatio* ou mémoire justificatif que Jean rédigea suite à sa lecture des *Sentences*, alors qu'on lui reprochait l'opinion contraire¹⁹. La perspective adoptée par Quidort est clairement celle que suppose l'économie de l'essence intelligée : les propriétés d'une essence sont pensées comme appartenant à une chose au sens premier et au sens second, alors que l'être advient à la chose et peut être retranché : celui-ci ne lui appartient pas par soi, mais lui est accidentel²⁰.

¹⁸ « Et ideo dico quod esse est accidens creaturae per illum modum per quem illud quod advenit alicui dicitur esse accidens. », éd. Heiman (p. 93).

¹⁹ Cf. Grabmann (1924), Glorieux (1928 et 1930) et, pour l'édition du texte, Müller (1952), et encore dans le *In I Sent.*, d. 8, q. 5.: « Utrum aliqua creatura sit corruptibilis per naturam vel desinibilis esse », cf. Müller (1952, p. 346).

²⁰ « Item si esse fluere ab intrinseco, tunc praedicatio qua praedicatur 'est' vel 'esse de aliquo esset per se saltem secundo modo dicendi per se, sicut iste, 'homo est risibilis'. Hoc autem est falsum quia illud quod convenit per se alicui primo modo, vel secundo, convenit et semper. Unde homo semper est risibilis ita quod homine non existente, adhuc homo est risibilis. Si ergo esse conveniret creaturae per se, sive primo modo sive secundo modo, quod oportet concedere, si ponatur quod fluit a principiis intrinsicis essentialibus rei, tunc nulla creatura posset amittere esse, sicut nec homo risibile; quod non est dicendum. », Jean Quidort, *In II Sent.*, q. 3, éd. Heiman, p. 97.

L'approche de la distinction entre l'être et l'essence de Jean s'inscrit dans le cadre de la position thomasiennne tout en étant fortement marquée par l'influence de Gilles de Rome. Comme l'augustin, Jean mobilise et adapte de différentes façons l'argument de l'essence intelligée, notamment par la formule « toute statuette est une statuette, aucune statuette n'existant », là où Gilles présentait la même idée en l'illustrant par la rose. Il s'agit sans conteste d'une ontologie où le point focal n'est pas l'existant singulier en acte, mais une essence ou chose susceptible d'exister en vertu de l'ajout de l'être, extérieur à elle. On y discerne l'influence d'Avicenne dans cette confusion entre différents sens de « par soi » qui porte à conclure que ce qui n'a pas par soi les principes de sa production dans l'être doit recevoir l'être tel un ajout extérieur à son essence. De façon générale, il est frappant de voir que Jean revendique de façon franche l'accidentalité de l'être, alors que les tenants de la distinction réelle ont tendance à se défendre de cette accidentalité qu'ils conçoivent eux-mêmes comme problématique. Ce positionnement semble marquer une certaine méconnaissance par Jean de la position thomasiennne, alors que Thomas dénonce vertement l'accidentalité de l'être qu'il trouve chez Avicenne (*In Metaph.*, IV, 2). Il est en outre remarquable que Jean, auteur du correctoire *Circa*, n'a pas défendu la composition réelle entre l'être et l'essence alors que Guillaume de la Mare affirme que l'ange a l'être selon soi, à savoir selon sa raison (ou essence) et non par une cause extérieure. Cela est d'autant plus remarquable que, dans son *Commentaire des Sentences*, Jean justifie la distinction réelle par cet argumentaire avicennien de la prédication par soi qu'il omet d'opposer à de la Mare dans le *Circa*. On peut certes proposer l'explication d'une prise de connaissance de ces idées entre la rédaction du correctoire (c. 1282—1284) et celle du *Commentaire des Sentences* (c. 1302). Il reste que la connaissance sommaire de la position de Thomas que l'on note même seulement dans les questions du *Commentaire des Sentences* de Jean considérées semble témoigner du peu d'importance accordée par le dominicain parisien à la position de son confrère sur la distinction entre l'être et l'essence.

L'attaque frontale à large spectre de Dietrich de Freiberg

Concernant la posture de Dietrich de Freiberg au regard des positions thomasiennes, Imbach parle d'un antithomisme d'intention et de fait²¹ et Robin Fabre d'un antithomisme

²¹ « Les thèses thomasiennes que Thierry rejette concernent le cœur du thomisme du point de vue *doctrinal* et *méthodique*. En effet, personne ne niera que la distinction de l'être et de l'essence compte parmi les idées les plus fondamentales du thomisme. En refusant la réforme proposée par Thomas pour la compréhension de l'accident, Thierry vise la méthode même du thomisme qui consiste à vouloir concilier la philosophie avec les exigences de la théologie.

subversif²² et total²³. Decaix propose en revanche que l'antithomisme de Dietrich se limiterait à certains éléments de la pensée de son confrère, mais qu'il reprendrait à son compte d'autres développements thomasiens²⁴. La véhémence de l'offensive théodorienne contre plusieurs points doctrinaux thomasiens est de fait notable. En ontologie, Dietrich rejette la distinction réelle, mais encore la séparabilité des accidents et la conception abstraite ou logique de l'essence qu'il trouve chez Thomas. Il affirme en outre que ces éléments, qui accommodent la théologie, sont ruineux pour la philosophie. Dietrich, qui cite Thomas, ne ménage pas ses mots dans la critique qu'il fait des idées de son confrère²⁵. Si le dominicain allemand prend ouvertement position contre plusieurs points doctrinaux défendus par Thomas d'Aquin, sa critique vise souvent plus

Pour cette raison, on peut parler d'un *antithomisme d'intention et de fait* puisqu'il touche le cœur de la synthèse thomiste. », Imbach (1997, p. 257).

²² « Subversif, en effet, quant à sa position envers Averroès [...]. Averroès est ainsi convoqué dans ce traité <i.e. *De visione beatifica*> comme autorité : il est le commentateur d'Aristote et le garant de la tradition aristotélicienne. Comment ne pas voir une provocation à l'encontre de Thomas d'Aquin ? Ce que dénonce Thomas dans la *Somme contre les Gentils*, dans le *De Unitate intellectus*, c'est la trahison du texte aristotélicien par Averroès et les Péripatéticiens. À l'inverse ici, Dietrich reprend le commentaire des averroïstes et le déclare conforme à la doctrine aristotélicienne. De plus, il semble que l'on puisse observer un certain parallélisme entre les attaques de Thomas envers Averroès et les attaques de Dietrich envers Thomas comme on a tenté de le montrer plus haut. », Robin Fabre (2009, p. 189); et encore « Le rapport ambigu de Dietrich à Averroès est un des faits qui permette de parler d'un « antithomisme subversif » à propos de la pensée de Dietrich dans la mesure où les thèses averroïstes ont été condamnées entre 1270 et 1277. », *ibid.*, p. 190.

²³ « S'il fallait résumer à grands traits l'opposition de Thomas à Dietrich, on pourrait dire de cette position [...] que c'est un antithomisme total dans la mesure où Thomas est visé dans tous les domaines de la philosophie, mais aussi dans la mesure où il est visé dans toutes ses activités. Il est dénoncé comme mauvais philosophe, comme mauvais interprète des auteurs, et même parfois comme mauvais théologien. », Robin Fabre (2009, p. 175).

²⁴ « il faut nuancer quelque peu la radicalité de l'antithomisme de Dietrich de Freiberg, et ce sur plusieurs plans. Tout d'abord, en remarquant que toute son œuvre ne recèle pas cette dimension polémique. Celle-ci est patente dans les traités rassemblés sous le prologue général *De tribus difficilibus quaestionibus*, à savoir *De animatione caeli*, *De visione beatifica*, et *De accidentibus*, auxquels il faut ajouter *De quidditatibus entium* et *De esse et essentia*. Il est notable que, dans l'œuvre de Dietrich, la controverse contre Thomas reste localisée et qu'elle n'atteint que quelques traités, rédigés comme de véritables pamphlets philosophiques. Ensuite, l'antithomisme de Dietrich peut être relativisé en montrant que son adversaire n'est peut-être pas tant Thomas d'Aquin lui-même qu'une nébuleuse de maîtres ès arts et de théologiens contemporains, les *communiter loquentes*, partisans de la doctrine commune, et donc un certain thomisme académique en vogue dans l'université de Paris des années 1280—1300. Pour finir, l'hypothèse de l'antithomisme doit être mise en question depuis l'intérieur de la pensée de Dietrich, en éclairant en quel sens elle reste redevable des écrits du Docteur Angélique. Nous étayerons cette hypothèse sur le cas exemplaire des transcendants, de leur systématisation et de l'un, dans l'œuvre de Dietrich, et plus précisément dans le traité intitulé *De natura continuorum*. », Decaix (2013a, p. 148).

²⁵ Il désigne notamment la définition de l'accident en termes d'aptitude comme « *ruditas* » et « *falsitas* », Dietrich de Freiberg, *De accidentibus* (DAc), (6 (2), éd. Pagnoni-Sturlese, p. 61), l'idée que la quantité soit porteuse des accidents est dite une « *intolerabilis falsitas* », DAc (23 (18), p. 89) et la thèse de la séparabilité des accidents est affirmée être une absurdité, DAc (23 (21), p. 90). Cf. encore le *De quidditatibus entium* (DQE), (10 (2), éd. Imbach/Caviglioli, p. 113, cité *infra*) pour l'emploi du même vocabulaire pour parler de cette même théorie des accidents, signalés par König-Pralong (2008, pp. 60-61, n. 11). Pour d'autres occurrences de la langue colorée du dominicain à l'endroit des positions rejetées, cf. König-Pralong, *idem*, Decaix (2013a, p. 147), Robin Fabre (2009, pp. 167-168 et p. 173).

généralement l'*opinio communis* – à entendre : parisienne, enlignée sur Thomas au regard des éléments critiqués par Dietrich.

Critique théodorienne de la distinction réelle

Le *De accidentibus*, le *De quiditatis entium* et le *De ente et essentia* sont les trois traités dans lesquels Dietrich mène principalement son offensive contre des points d'ontologie thomasiens. Leur rédaction est à situer entre 1296 et 1300²⁶. Le *De quiditatis entium* et le *De ente et essentia* sont postérieurs au *De accidentibus*, faisant explicitement référence à ce traité²⁷.

Le *De ente et essentia* se divise en deux parties. L'auteur définit, dans la première partie, les différentes notions fondamentales concernant le rapport entre l'être et l'essence (étant, et entité, ce que (*quid*) et quiddité, essence et être, ce par quoi c'est (*quo est*), exister et existence ainsi que subsister et substance) et explicite les rapports que l'on trouve entre les éléments des différents couples notionnels. Dans la seconde partie, il considère quatre arguments en faveur de la distinction entre l'être et l'essence.

On trouve énoncé de façon synthétique, dans le premier des neuf chapitres de la première partie, les principes de la position théodorienne sur la distinction entre l'être et l'essence. La substance et l'accident sont dits des étants en tant qu'ils ont une certaine essence, chacun ayant cependant une essence selon des *rationes* différentes. « Être » se prédique de la substance et de l'accident selon des *rationes* différentes en raison de leur différence de *rationes*. L'accident a néanmoins l'être par le truchement de l'être de la substance en tant que disposition de la substance. L'être ne concerne rien qui serait extérieur à ces déterminations formelles ou qualitatives²⁸. Comme appui au caractère existentiel de l'essence, à la concomitance de l'être et

²⁶ Cf. König-Pralong (2008, p. 62) qui se base sur Sturlese (2006, pp. 437-453), Flasch (2007, pp. 33-34, 164 et 202) ainsi que Porro (2009, pp. 131-143). Dietrich a occupé une chaire de théologie dominicaine à Paris (1296/1297). On situe sa mort entre 1310 et 1320.

²⁷ Cf. *De ente et essentia* (DEE), (I, 1, p. 28) et DQE, c. 13 qui le citent, signalé par König-Pralong (2008, p. 62, n. 18).

²⁸ « secundum aliam et aliam rationem <"ens"> praedicatur de substantia et accidente, et hoc, quia substantia et accidens sunt alterius rationis, inquantum sunt entia. Utrumque enim illorum dicitur ens, inquantum habet essentiam aliquam. Alia autem ratione habet essentiam substantia, alia autem ratione habet essentiam suam accidens, quod sic patet secundum Augustinum in libro *De immortalitate animae* c. 16 : "Omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est." Alterius autem rationis est esse conveniens substantiae, alterius autem, inquantum competit accidenti. Substantiae enim convenit esse secundum propriam naturae suae quiditatem absolute non concernens aliquam extraneam naturam, qua formaliter seu qualitative sit id, quod est secundum suam substantialem existentiam. », DEE (I, 1 (1-3), éd. Imbach, p. 27) ; « esse secundum aliam rationem convenit substantiae, secundum aliam autem accidenti. Ex hoc sequitur, quod ens praedicatum de substantia et accidente significans essentiam utriusque secundum aliam rationem praedicatur de substantia, secundum aliam autem de accidente », DEE (I, 1 (7), p. 28). « <"Ens"> importat

de l'essence et à cela que l'être n'est rien qui excéderait l'essence, Dietrich mobilise l'autorité d'Augustin : « la seule raison qui fait d'une essence une essence, c'est qu'elle est. »²⁹. Il l'invoquera, dans ce même opusculé, encore quatre autres fois³⁰.

Afin de clarifier les rapports entre les termes des couples notionnels susmentionnés, Dietrich pose une distinction entre deux acceptions de « signifier » (*DEE*, I, 3). Au sens propre, « signifier » consiste à désigner le signifié principal, à savoir la substance, sans considération quant aux signifiés secondaires³¹. Au sens commun, « signifier » inclut les signifiés secondaires impliqués par le concept de la chose et du mot employé en plus du signifié principal. C'est ainsi qu'au sens propre, les termes concrets et leur corrélats abstraits signifient la même chose, mais pas au sens commun : en effet, une même forme est signifiée par le terme concret et le terme abstrait au sens propre de signifier, mais au sens commun, le terme concret inclut en outre la considération du sujet qui présente cette forme³². C'est ainsi qu'il faut entendre que « ce que (*quid*) » et « quiddité » signifient la même chose au sens propre, mais se trouvent comme tels le concret et l'abstrait, « ce qui est » incluant dans les choses composées la considération de la matière en plus de la forme signifiée, désignant ainsi l'essence intégrale de la chose signifiée. Dans les simples, en revanche, *ce qui est quelque chose* et la quiddité s'identifient, le simple étant par sa forme.

enim in sua significatione totam essentia eius, de quo praedicatur, sive sit substantia sive accidens, quamvis sub diversa ratione de ipsis praedicatur, sicut et diversa ratione convenit eis esse, et hoc essentialiter, utrique modo sibi proprio essentiali. », *DEE* (I, 1 (8), p. 28).

²⁹ Augustin, « Omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est. », *De immortalitate animae* (XII, 19), *PL* (p. 32, col. 1031).

³⁰ Cf. *DEE* (I, 1 (2), p. 27) ; (I, 1 (7), p. 28) ; (I, 7 (11), p. 36) ; (I, 9 (2), p. 37) et (II, 1 (4), p. 38).

³¹ « rem aliqua voce ad hoc deputata principaliter et per se et immediate designare quantum ad substantiam vocis salvis variis modis significandi, primo videlicet quantum ad speciem partis, ut scilicet vel significet nominaliter seu verbaliter vel etiam adverbialiter, secundum quod diversi modi significandi essentielles ponunt eandem vocem secundum substantiam in alia et alia specie partis, ut simile, quod est secundum speciem partis nomen, simile verbum, similiter adverbium, sive etiam quoad alios modos significandi accidentales, puta significare per modum concreti vel abstracti in eadem parte orationis, ut albedo et album, vel secundum nominativum casum vel genetivum et sic de aliis modis significandi. Et sic sumendo significare proprie, sicut supra dictum est, album solam qualitatem significat secundum Philosophum, et album et albedo in significando non differunt. », *DEE* (I, 3 (3), pp. 29-30).

³² « etiam significari id, quod clauditur et importatur in intellectu vocis et rei dicto modo significatae, et sic id, quod dicto modo principaliter et primo significatum fuit, nunc sit secundarium et sub natura et proprietate denominationis designans seu significans illud, quod importatur in intellectu vocis et rei primo et principaliter et proprie significatae, quod iam secundum istum modum erit primum et principale, quod designatur in huiusmodi significatione. », *DEE* (I, 3 (4), p. 30) ; « Secundum hunc secundum modum significationis communiter acceptum patet, quod albedo et album differunt in significando. Albedo enim solam qualitatem significat, album autem significat aggregatum ex subiecto et qualitate. », *DEE* (I, 3 (8), p. 31).

Étant et *entité* s'entendent aussi selon le rapport concret et abstrait (I,1(9)), mais comme « étant » désigne d'emblée toutes les déterminations qui éloignent une chose du néant (I,4(2)), ces précautions n'ont pas à être posées lorsqu'on considère le rapport entre *étant* et *entité*. « Ce que » et « étant » signifient la même chose, mais selon des *rationes* différentes, « ce que » connotant l'essence, tandis qu'« étant » marque l'existence du signifié.

Les clarifications relatives à *ce par quoi c'est (quo)* (I, 8), *exister*, *existence*, *subsister* et *subsistance* (I, 9) suivent des considérations des cinq premières sections de la première partie de l'ouvrage.

Différents arguments³³ et autorités³⁴ sont amenés pour soutenir l'identité de signification d'« être » et d'« essence » dans les chapitres 6 et 7 de la première partie du traité. Notons l'idée typiquement théodorienne qu'une chose s'éloigne du néant par son essence :

toute chose est éloignée du néant selon toute son essence et non selon quelque chose qui serait pour elle un accident ; elle s'en éloigne par un mode essentiel, essentiellement ; donc « être » signifie toute l'essence de la chose, qu'il soit prédiqué de la substance ou de l'accident, et il signifie simplement, non en fonction d'un ajout – comme dans « (l')être humain est blanc »³⁵.

Quant aux autorités mises à profit, signalons la théorie aristotélicienne des transcendants et son association à l'analogie de la course :

Reste le Philosophe, selon qui, dans la *Métaphysique*, livre IV, chaque chose est dite « étant » et « un » de par son essence, et non par une disposition quelconque surajoutée à son essence. Or l'être et l'étant ont même *ratio* et même rang. Sous ce rapport, donc, toute chose est dite être de par son essence. Ainsi « être » signifie l'essence de chaque chose, quelle qu'elle soit. Preuve de la conséquence : le rapport de courir à ce qui court est le même que celui d'« être » à « étant ». Or il est impossible que « courir » énonce une certaine disposition au sujet de la substance qui court et que « ce qui court » n'y implique pas cette même disposition. Donc, par le même raisonnement, si « être » implique quelque chose d'ajouté à la chose dont il est énoncé, il est impossible

³³ Un deuxième argument procède par le caractère intime de l'essence au regard de la chose et l'assimile à l'être (I, 6 (3-4)). Le troisième fait valoir que l'être est le plus noble effet de Dieu et l'assimile à l'essence (I, 6 (5)). Un quatrième argument entend démontrer que ce qui est causé formellement est l'être même (I, 6 (7)).

³⁴ À savoir le *Livre des causes*, propositions 2 et 4, de Boèce, le *De Trinitate*, livre II et le *De hebdomadibus*, chapitre II, axiomes II, III et IV, Aristote, *Métaphysique*, IV, c. 2 (1003 a 33-b 4) et Augustin, *op. cit.*

³⁵ « quaelibet autem res secundum totam essentiam suam distat a nihilo et non secundum aliquod accidens sibi, sed modo essentiali seu essentialiter distat, ergo esse significat totam rei essentiam, sive de substantia sive de accidente simpliciter praedicetur, et non secundum aliquod adiunctum, ut 'homo est album' », *DEE* (I, 6 (2), éd. Imbach, p. 32 ; trad. de Libera, p. 181, légèrement modifiée). Pour l'idée que la chose s'éloigne du néant selon son essence, cf. aussi *DEE* (I, 2 (2), p. 28) ; *DEE* (I, 4 (2), p. 31) ; *DAC* (10 (3), p. 79) ; *DQE* (I, 1 (3), pp. 149 et 176) ; *De origine rerum praedicamentali* (*DORP*) (I (7), éd. Sturlese, p. 139) ; *DORP* (I (25), p. 144) ; *DORP* (IV (1), p. 169) ; *DORP* (IV (4), p. 169) ; *De visione beatifica* (3, 2, 9, 1 (3), éd. Mojsisch, p. 86) ; *De natura contrariorum* (15 (1), éd. Imbach, pp. 94-95), signalé par Decaix (2013a, p. 155, n. 32).

qu'« étant » n'y implique pas la même disposition – ce qui fait qu'une chose ne sera pas dite « étant » et « un » de par son essence, ce qui contredit le Philosophe³⁶.

La deuxième partie du traité s'ouvre sur des accusations graves envers les tenants de la distinction réelle :

Mais nombreux sont ceux qui soutiennent et enseignent le contraire de ce qu'on a dit. Ils s'appuient sur des raisonnements sophistiques qui non seulement les trompent, mais ne sont pas sans danger ni réelle menace pour la vraie doctrine. Ils disent, en effet, que l'essence de n'importe lequel de tous les étants créés diffère de son être par une différence réelle et que l'identité de l'essence et de l'être est seulement possible dans la Première Cause, qui est Dieu³⁷.

En guise de premier argument en faveur de la distinction réelle, Dietrich de Freiberg présente la citation littérale de l'argument de l'essence intelligée du *De ente et essentia*, c. IV de Thomas d'Aquin :

Tout ce qui n'appartient pas au concept de l'essence ou de la quiddité, cela vient de l'extérieur de l'essence et entre en composition avec l'essence, car aucune essence ou quiddité ne peut être pensée sans ce qui constitue les parties de son essence. Or, toute essence peut être pensée sans que rien ne soit pensé de son être actuel. Je peux, en effet, penser ce qu'est l'être humain ou le phénix, et pourtant ignorer s'il a un être dans la nature³⁸.

L'erreur du raisonnement consiste à admettre que l'essence d'une chose puisse être pensée indépendamment de son être actuel pour cette raison même que penser quelque chose est précisément penser cette chose selon l'être qu'il a dans la nature, conformément à ce que dit Augustin : « la seule raison qui fait d'une essence une essence, c'est qu'elle est (II, 1 (4)) »³⁹.

³⁶ « Praeterea secundum Philosophum in IV *Metaphysicae* unaquaeque res dicitur ens et unum per suam essentiam, non per aliquam dispositionem superadditam essentiae. Sed esse et ens sunt eiusdem rationis et ordinis. Quantum ad hoc ergo unaquaeque res dicitur esse per suam essentiam. Et sic esse significat essentiam uniuscuiusque rei. Probatio consequentiae : Sicut se habet currere ad currens, sic se habet esse ad ens. Sed impossibile est, quod currere dicat aliquam dispositionem circa substantiam currentem et currens nec importet eandem dispositionem. Ergo eadem ratione, si esse importat aliquod additum rei, de qua dicitur, impossibile est, quod ens non importet eandem dispositionem circa rem. Et ita res non dicitur ens et unum per suam essentiam, quod est contra Philosophum. », *DEE* (I, 7 (10), éd. Imbach, pp. 35- 36 ; trad. de Libera, pp.189 et 191, légèrement modifiée).

³⁷ « Sed sunt nonnulli, qui prae habitis contrarium dicunt et docent innitentes quibusdam sophisticis rationibus, quibus non sine periculo et gravi iactura verae doctrinae decipiuntur. Dicunt enim, quod in omnibus entibus creatis differunt essentia uniuscuiusque a suo esse reali differentia, et quod sint idem, solum est hoc possibile in prima causa, quae Deus est. », *DEE* (II, 1 (1), éd. Imbach, p. 38 ; trad. de Libera, pp. 193 et 195). Le théologien en remet en affirmant que les arguments à l'effet de la distinction réelle ne sont pas difficiles à réfuter (II, 1 (2), p. 38).

³⁸ « “Quidquid non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra essentiam et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sive quiditas sine his, quae sunt partes eius, intelligi potest. Omnis autem essentia potest intelligi sine hoc, quod intelligatur aliquid de esse suo actuali. Possum enim intelligere, quid est homo vel phoenix, et tamen ignoro, utrum esse habeat in rerum natura” », *DEE* (II, 1 (2), éd. Imbach, p. 38 ; trad. de Libera, p. 195, légèrement modifiée) ; cf. Thomas d'Aquin, *Opera Omnia*, t. II (p. 38).

³⁹ Augustin, *De immortalitate animae* (XII, 19), *PL* (32, col. 1031).

Le deuxième argument en faveur de la distinction réelle relevé par le dominicain allemand fait valoir que ce qui participe de quelque chose diffère de la chose qu'il participe. Comme toute créature participe de l'être par Dieu qui est l'être pur, on conclut que toute créature diffère de son être (II, 2 (1)). Dietrich distingue ici trois types de participation. Le premier type de participation consiste à recevoir quelque chose de l'extérieur. En ce sens, tout créé reçoit non seulement son être, mais encore son essence (II, 2 (2)). Dans un second sens, la participation s'entend au sens de recevoir de l'extérieur quelque chose qui entre en composition avec la chose qui participe, qui se trouve comme un sujet au regard de ce qu'elle reçoit. Dietrich rejette ce type de participation sans le discuter, affirmant simplement qu'aucune créature ne participe de l'être de cette façon (II, 2 (3)). Au troisième sens, participer s'entend comme prendre une part de quelque chose. Dietrich reconnaît que la créature participe de l'être de Dieu ainsi, sans pour autant que cela implique que l'être de la créature diffère de son essence. Le dominicain réitère que la chose n'est toujours, en effet, qu'en vertu de son essence⁴⁰.

Une autorité d'Hilaire qui dit que l'être n'est pas un accident en Dieu, laissant entendre qu'il le serait dans la créature, constitue le troisième argument pour la distinction réelle discuté par Dietrich (II, 3). Le théologien distingue trois acceptions d'« accident », soit comme s'opposant à la substance, comme le contraire de ce qui est par soi et comme l'opposé d'avoir absolument et simplement une cause nécessaire d'être. Il affirme que l'être n'est aucunement un accident au premier sens. Il ne peut non plus être entendu comme un accident si on le prend au sens de contraire à « par soi », car l'être se prédique par soi au troisième sens de la prédication par soi de l'être précisé par Aristote dans les *Analytiques postérieurs*, à savoir comme appartenant par soi au sujet dont il est prédiqué⁴¹. L'être de la créature peut cependant être dit « accident » dans un certain sens, au sens où il n'est pas nécessaire, mais dépend de la libre volonté de Dieu.

Le quatrième et dernier argument en faveur de la distinction réelle présenté et réfuté par Dietrich consiste à affirmer que les choses identiques ne peuvent être pensées sous l'opposé l'une de l'autre⁴². Comme toute essence créée peut être pensée comme non existante, on conclut

⁴⁰ « esse non trahitur sic in partem, sicut dictum est, nisi per aliquid sibi essentielle, quod non invenitur aliud quam essentia rei, in qua et per quam contrahitur et determinatur essentialiter », *DEE* (II, 2, (4), p. 40).

⁴¹ Aristote, *Analytiques postérieurs*, I, 4 (73 a 34-b 16).

⁴² On trouve cet argument chez Gilles de Rome, *QEE*, q. 11 (éd. Venise 1503, fol. 24 vb) et *TEE*, théorème XII (éd. Hocedez, pp. 60-70, 73).

que toute essence créée diffère de son être. Le dominicain répond en faisant valoir le principe d'uniformité modale :

il faut dire que, quand une essence créée est, son être est et que, quand une essence n'est pas, son être n'est pas non plus. Donc, si je peux penser une essence sous le non-être, je peux aussi penser l'être sous le non-être⁴³.

Une distinction théodorienne clairement sémantique

La parenté doctrinale entre les approches théodorienne et hervéenne de la distinction entre l'être et l'essence est manifeste. Dietrich se meut dans le même paradigme modistoaverroïen qu'adoptent Hervé de Nédellec, Godefroid de Fontaines et Siger de Brabant.

Sa réfutation de l'argument de l'essence intelligée procède de la primauté ontologique accordée à l'étant singulier en acte dans la réalité extramentale, argument rendu chez Dietrich par l'adage d'Augustin, cinq fois repris dans le seul *De ente et essentia* : l'essence n'est essence que parce qu'elle est. Dans le *De quiditatibus entium*, le théologien réitère son adhésion à une ontologie axée sur les étants extramentaux et explicite la critique qu'il adresse à Thomas : celui-ci confond les plans logique et réel, concevant l'essence de façon abstraite et non en référence à l'essence en acte dans l'étant extramental⁴⁴. Cette critique semble être inspirée de celle que Siger de Brabant adressait à la théorie des accidents de Thomas d'Aquin : l'artien lui reprochait de transposer sur le plan réel ce qui relève du plan linguistique⁴⁵.

Cette focalisation de l'ontologie sur le singulier extramental assume l'idée d'une uniformité modale entre l'être et l'essence, uniformité clairement exprimée dans le *De ente et essentia* de Dietrich (II, 4, (2)). Même si Hervé ne discute pas directement l'argument de l'essence intelligée du *De ente et essentia* de Thomas et qu'il ne formule pas explicitement la critique de l'essence entendue indifféremment à quelque instanciation dans la réalité extramentale, le cadre théorique

⁴³ « Respondeo dicendum, quod, quando essentia creata est, suum esse est, et quando essentia non est, nec suum esse est. Ergo, sicut possum intelligere essentiam sub non esse, ita etiam possum intelligere ipsum esse sub non esse. », *DEE* (II, 4, (2), éd. Imbach, p. 42 ; trad. de Libera, p. 203).

⁴⁴ Cf. *DQE* (6, p. 107) et König-Pralong (2008, pp. 71-73). Thomas inclut la matière dans la définition de l'essence, alors que Dietrich fait valoir que l'essence doit se prendre de la chose même en acte et ne correspond qu'à sa forme substantielle. Dietrich suit ici Averroès qui rejette la position avicennienne qu'adopte Thomas, cf. König-Pralong (2008, pp. 70-71). Cette idée du caractère secondaire de la logique est réitérée dans le *De cognitione entium separatorum*, c. 10 (éd. Steffan, p. 176), signalé par König-Pralong (2008, p. 72, n. 54).

⁴⁵ Imbach (1993, p. 190) et Imbach (1981, pp. 312-319).

qu'il adopte en souscrivant à la primauté ontologique du singulier et au principe d'uniformité modale de l'être et de l'essence assume les critiques formulées par Dietrich à l'égard de Thomas.

Comme chez Hervé, les rapports entre étant, essence et être se conçoivent par Dietrich au moyen de la distinction modistisante entre signifié principal et signifiés secondaires (*DEE*, I, 3) : un même signifié principal est désigné par les différents termes, mais selon des signifiés secondaires différents. L'arrière-plan théorique est à trouver dans l'interprétation des transcendants chez Aristote défendue par Averroès, laquelle Dietrich illustre par l'analogie de la course (*DEE*, I, 7 (10)). L'être pensé comme un ajout reçu dans l'essence se trouvant au regard de l'être comme un sujet est rejeté sans autre forme de procès (*DEE*, II, 2 (3)) et la prédication de l'être par soi, au troisième sens qu'Aristote précise dans les *Analytiques postérieurs* (I, 4), est expressément assumée (*DEE*, II, 3).

Nature de l'opposition théodorienne à Thomas d'Aquin

Contrairement à Hervé qui ne discute jamais directement la position de Thomas d'Aquin ne considérant la distinction réelle que dans sa stricte mouture égidienne, Dietrich cite textuellement Thomas (*DEE*, II, 1 (2), *op. cit.*) et formule des accusations sérieuses à l'égard des tenants de la distinction réelle : ils sont d'une part de mauvais philosophes, défendant leur position par des argumentations sophistiques qu'ils ignorent être sophistiques ; leurs raisonnements sont en outre dangereux pour la véritable doctrine.

Cette double accusation n'est pas développée dans l'opuscule, mais fait écho aux remontrances âprement formulées notamment dans le *De accidentibus*. Dietrich y rejette la conception des accidents des *communitar loquentes* dont Thomas est la figure de proue⁴⁶. Ceux-ci « l'emportent par la multiplicité des arguments, affirme le dominicain au début du traité, mais pas par la force de conviction de ces derniers »⁴⁷.

Thomas, suivant et bonifiant Bonaventure et Albert le Grand, modifie la définition aristotélicienne de l'accident pour accommoder la transsubstantiation où les accidents du pain et du vin subsistent au changement de substance. L'accident n'est plus conçu comme dépendant

⁴⁶ La présentation de la position de Dietrich occupe les chapitres 2 à 18 tandis que la réfutation de la séparabilité des accidents se trouve aux chapitres 19 à 23.

⁴⁷ Dietrich de Freiberg, *DAC* (I (2), éd. Pagnoni-Sturlese, p. 55, trad. König-Pralong, p. 51).

strictement de la substance, mais plutôt comme étant par nature *susceptible* d'être par ou dans un autre et pouvant être porté par la quantité, à défaut d'être porté par la substance⁴⁸.

Dietrich rejette cette redéfinition de l'accident, faisant valoir que l'accident n'est jamais conçu sans que soit conçue la substance, l'inhérence de l'accident dans la substance étant une propriété nécessaire et essentielle de l'accident⁴⁹. Mais les motifs de ce rejet excèdent la seule exigence de vérité au regard de la théorie des accidents : de telles affirmations renversent les fondements mêmes de la nature et de la science⁵⁰. L'intervention de considérations théologiques dans la réflexion philosophique menace la connaissance rigoureuse. Dietrich reprend l'esprit de la critique sigérienne qui rejetait la substitution de Dieu aux causes secondes dans le mystère eucharistique⁵¹. Si Thomas propose plutôt que Dieu *permet* que la quantité se substitue au suppôt comme porteur d'accidents, Dietrich refuse pour sa part tout aménagement théorique qui viserait à accommoder des considérations théologiques. Employant la formule même que Thomas emploie pour critiquer Averroès, Dietrich affirme, au regard de différents points doctrinaux, que ces tentatives de compromis sont contre le Philosophe et contre la vérité⁵².

Différents éléments doctrinaux défendus par Thomas sont ainsi l'objet de réfutations théodoriennes, mais c'est plus généralement l'entreprise de conciliation de la théologie et de la philosophie que rejette Dietrich. Le dominicain non seulement assume l'idée sigérienne des cadres théoriques propres à la philosophie et à la théologie, mais accorde une préséance à l'expertise de la philosophie sur la théologie, détonnant avec la mouvance de subordination de la

⁴⁸ Flasch (2008, p. 22) désigne ces arguments respectivement comme l'argument de l'*aptitudo* et l'argument de la quantité comme quasi-substance. Pour la théorie des accidents de Thomas, cf. son *In IV Sent.* (d. 12, q. 1, a. 1), Flasch (2008, p. 22), Imbach (1993, pp. 177-184) et Imbach (1998, pp. 118-120).

⁴⁹ Cf. König-Pralong (2009, pp. 114-115). Pour la position de Dietrich de Freiberg sur les accidents et sa critique de la position des *communiter loquentes*, cf. König-Pralong (2009), Imbach (1997) et Imbach (1998).

⁵⁰ « Nec potest dici, quod accidentia dicantur esse dispositiones substantiae aptitudinaliter ; non tamen oportet, quod semper in actu, et sic non necessarium est semper inesse, sed possunt virtute saltem supernaturali non inesse. Sed haec cavillatoria instantia, ruditis et ignorantiae filia, eradicat fundamenta et naturae et scientiae : destruit enim propriam rationem substantiarum et accidentium et eorum ad invicem differentias », *DAC*, (22 (3 et 4)), p. 84). Cf. Imbach (1998, pp. 125 et 129), König-Pralong (2008, p. 57, n. 2) ; « Sed ista positio cum hoc, quod intilerabilem falsitatem continet, destruit et annihilat totam doctrinam Philosophie, quam circa materiam istam tradit in VII *Metaphysicae*. Patet autem istius rudis positionis falsitas primo ex eo », *DQE* (10 (1), p. 113).

⁵¹ Cf. *Questions sur le Livre des causes*, (q. 2, éd. Marlasca, pp. 40-41), signalé par Imbach (1993, p. 190).

⁵² Cf. chez Dietrich de Freiberg, *DQE* (3, (3), p. 103 et chez Thomas, *In Libros physicorum* (l. 8, lec. 21, n. 9), pp. 447-448, signalé par Robin Fabre (2009, pp. 174-175, n. 36) et *Contra Gentiles* (l. 21, c. 61), signalé par König-Pralong (trad. *DQE*, p. 161, n. a).

philosophie à la théologie et de l'expertise reconnue aux théologiens sur des questions philosophiques qui domine à l'époque où écrit Dietrich⁵³.

Mais il faut voir que les objections ciblées comme les critiques plus générales concernant la pratique philosophique et son rapport à la théologie formulées par Dietrich ne sont pas adressées à Thomas seul : sont certainement visées les idées de l'Aquinat, mais plus généralement, ce sont les doctrines des *communitar loquentes* ou défenseurs d'une *opinio communis* qui font l'objet des critiques théodoriennes⁵⁴. Dans la deuxième partie de son *De ente et essentia*, Dietrich parle des tenants de la distinction réelle au pluriel (II, 1 (1), *op. cit.*), tenants de la distinction réelle qui ne se limiteraient pas à Thomas, mais parmi lesquels on reconnaîtrait les arguments de Gilles de Rome, de Thomas de Sutton et de Bernard de Trilia⁵⁵. König-Pralong (2008, pp. 65-66) note que sur les huit occurrences de « *communitar loquentes* » chez le dominicain, quatre présentent des éléments défendus par Thomas, mais qui sont aussi soutenus par d'autres maîtres.

La position de Dietrich de Freiberg sur la distinction entre l'être et l'essence fait apparaître l'absence de consensus dominicain sur ce point au tournant du XIV^e siècle, mais présente aussi la distinction réelle thomasiennne comme constitutive d'une certaine *opinio communis*. Quand le théologien allemand attaque la distinction réelle, il l'attaque selon l'*opinion communis* et non exclusivement selon la forme qu'elle prend chez Thomas. Cette *opinio communis* n'est pas nécessairement dominicaine : König-Pralong (2008, pp. 67-69) parle d'une mouvance parisienne, à laquelle Dietrich ne souscrit pas, considérant les idées qui y sont véhiculées nuisibles pour la philosophie.

⁵³ König-Pralong (2008, pp. 66-67 et 75) et Imbach (1986, p. 394), signalé par König-Pralong (2008, p. 75, n. 67) ainsi que Marmursztejn (2007, pp. 80 *sqq.*, p. 87, pp. 129-130) et Iribarren (2005, pp. 20-21), signalés par König-Pralong (2008, p. 67, n. 35).

⁵⁴ Cf. Decaix (2013a, p. 148, *op. cit.*), König-Pralong (2008, pp. 73-74) et König-Pralong (2009, p. 110) pour des avis allant dans ce sens : « J'en viens à mon dernier point, pour porter un second regard sur la veine polémique de Dietrich à partir de quelques œuvres plus tardives, en particulier le *De cognitione entium separatorum* et le *De intellectu et intelligibili*, postérieurs à 1300. Dietrich y étend le champ de ses critiques à toute la théologie universitaire parisienne et il conteste les procédures et prétentions pseudo-scientifiques de cette théologie destructrice de la philosophie. Dans les deux traités, le substantif *scholastici* réfère à la caste des maîtres en théologie de l'université de Paris. Thomas n'est plus en première ligne, même s'il est inclus dans ce groupe. Dans le *De intellectu*, le ton est à cet endroit neutre et signale seulement un sentiment d'altérité [...]. Dans le *De cognitione*, l'attitude est plus critique ; l'irrationalisme de cette théologie prétendument rationnelle est pointé ».

⁵⁵ Imbach (1997, p. 253) et Imbach (1996, pp. 153-207).

Ces éléments contribuent sans doute à expliquer l'absence de sanctions dominicaines envers Dietrich de Freiberg : il lui fut de fait confié par son ordre des tâches administratives importantes en dépit de ses prises de position franchement en opposition avec différents éléments de la doctrine thomasienne et des résolutions capitulaires dominicaines en vigueur. Sturlese propose que l'ordonnance de 1279 s'adressait principalement aux lecteurs de couvent, ne balisant pas la pratique des maîtres universitaires. Dietrich aurait en outre joui d'une certaine autorité en raison d'œuvres rédigées avant sa régence parisienne et son tournant antithomiste⁵⁶. Il faut encore voir que (1) l'offensive menée par Dietrich ne vise pas strictement Thomas, mais vraisemblablement une *opinio communis* principalement localisée à Paris. Dietrich s'en prend ainsi à tout un réseau de penseurs partageant des allégeances théoriques et ne prend donc pas position directement contre Thomas, mais plutôt contre une classe de maîtres dont Thomas est une figure emblématique. (2) Cette offensive de Dietrich ne vise pas les éléments sensibles, c'est-à-dire atteints par les condamnations doctrinales et le correctoire de Guillaume de la Mare⁵⁷. Si elle cible néanmoins différents points doctrinaux précis, (3) elle critique de façon plus générale une approche des rôles de la philosophie et de la théologie ainsi que le rapport entre ces disciplines. On peut finalement penser que (4) les thèses et arguments amenés par Dietrich n'ont pas fait l'objet de blâme puisque leur défense suscite une certaine adhésion : (4a) Dietrich mobilise Augustin contre la conception de l'essence de la mouvance thomasienne et (4b) adopte une distinction entre l'être et l'essence qui s'entend dans un cadre théorique modisticoaverroïen, tel un prolongement en ontologie des principes de la grammaire spéculative. L'approche théodorienne, si elle s'oppose à une *opinio communis* parisienne, pourrait être vue comme s'inscrivant dans une *opinio communis* alternative, celle des artiens modistisants et valorisant la pratique d'une philosophie émancipée des exigences théologiques.

Conclusion

L'échantillon des positions dominicaines sur la distinction entre l'être et l'essence exposé dans ce chapitre et dans cet ouvrage témoigne de l'absence d'unité théorique sur cette question chez les maîtres prêcheurs des décennies ayant suivi la mort de Thomas d'Aquin. On pourrait proposer qu'en dépit d'un consensus sur la distinction entre l'être et l'essence, une orientation

⁵⁶ Sturlese (1996, pp. 245-248), selon la présentation de König-Pralong (2008, pp. 61 et 62).

⁵⁷ Le dominicain allemand suit notamment Thomas sur la question de l'unicité de la forme substantielle, cf. König-Pralong (2008, p. 61).

doctrinale ait été imposée relativement au rapport entre l'être et l'essence. Or la saisie imprécise de la position de l'Aquinate chez Jean Quidort et l'attitude de Thomas de Sutton qui laisse penser que la position est à faire valoir sans s'imposer comme une doctrine commune appuient l'exclusion de la distinction réelle du patrimoine doctrinal thomasien visé par les ordonnances capitulaires.

À cette lecture de l'exclusion de la distinction réelle du canon thomasien à défendre dans la mouvance des ordonnances d'enseignements dominicaines, on pourrait objecter que lorsqu'il rejette la distinction réelle, Dietrich de Freiberg la rejette comme une *opinio communis* à laquelle est très clairement associée la position de Thomas. Impossible de nier, alors, que la position thomasienne ait été connue et lui ait été attribuée par des membres de l'Ordre. En réponse à cette objection, on doit concéder que la position de Thomas était bien connue de Dietrich ; cela n'empêche cependant pas qu'elle ne semble connue que de façon approximative par Jean Quidort et qu'elle n'ait pas été présentée comme allant de soi par Thomas de Sutton. L'*opinio communis* s'entend en référence à un ensemble d'individus qui souscrivent à de mêmes éléments théoriques. Il semble que même si elles ont pu se recouper en plusieurs points, une *opinio communis* dominicaine est à distinguer d'une *opinio communis* parisienne, la première se focalisant autour des enseignements les plus autorisés de Thomas et des thèses atteintes par les condamnations doctrinales et leurs suites, la seconde défendant notamment la préséance de la théologie sur la philosophie ainsi que la séparabilité des accidents et ses éléments corrélatifs, dont la distinction réelle entre l'être et l'essence. Or cette deuxième *opinio communis*, fortement marquée par l'influence d'Avicenne, prête le flanc aux attaques formulées par Averroès, mais reprises et développées par des artiens et encore par des théologiens sensibles aux arguments averroïens. Cette mouvance averroïenne pourrait elle-même être considérée comme une *opinio communis* alternative ou du moins un véritable mouvement théorique, en vertu de l'accord fort sur nombre de principes et approches qui s'oppose à l'*opinio communis* parisienne sommairement dépeinte ici.

Deux éléments m'inclinent à concevoir la communauté doctrinale que l'on trouve entre Siger de Brabant, Godefroid de Fontaines, Dietrich de Freiberg et Hervé de Nédellec comme davantage que des idées partagées par quatre maîtres ayant œuvré à l'Université de Paris sur quelques décennies. Premièrement, Thomas de Sutton considère les objections à la distinction

réelle formulées par les tenants de la distinction sémantique⁵⁸. Il semblerait alors que la position selon la raison seulement soit pour lui un réel adversaire à neutraliser, ce qui, à ma connaissance n'est le cas ni pour Gilles de Rome ni pour Henri de Gand qui ignorent les objections que formule Godefroid de Fontaines, objections que l'on trouve déjà en partie chez Siger de Brabant. Deuxièmement, il faut noter l'attitude de Dietrich de Freiberg à l'égard d'un aspect fondamental de la position réaliste, à savoir que l'essence est reçue par l'être tel un ajout dans un sujet. Le dominicain ne daigne pas même discuter cette thèse, la considérant d'emblée comme irrecevable ; on comprend qu'il n'y a plus, selon lui, de discussion à avoir sur cette question, vraisemblablement parce que sa solution a été suffisamment exposée ailleurs et que ces discussions sont connues de son lectorat. On semble ainsi autorisé-e à penser que la distinction sémantique entre l'être et l'essence était considérée comme une position parmi les différentes postures discutées sur la question et même que son argumentaire était en partie connu, Dietrich ne sentant pas le besoin de réitérer les raisons du rejet de l'être entendu comme puissance subjective.

L'exposé des positions de Thomas Sutton, de Jean Quidort et de Dietrich de Freiberg sur la distinction entre l'être et l'essence met en évidence l'absence de consensus sur cette question chez les maîtres dominicains de la fin du XIII^e siècle. Cette divergence d'avis semble s'inscrire dans une opposition plus large, soit celle entre les théoriciens d'allégeance avicennienne et les continuateurs d'Averroès. En raison de l'absence de sanction à l'endroit de Dietrich de Freiberg dont la réfutation de la distinction réelle vise directement, quoique non exclusivement, la formulation thomasiennne de la distinction, mais considérant son adhésion à l'unicité de la forme substantielle, élément principalement ciblé par les condamnations doctrinales d'Étienne Tempier et de Robert Kilwardby, on peut encore penser que la distinction réelle n'était pas incluse dans les éléments doctrinaux visés par les ordonnances d'enseignement. Celles-ci semblent en effet se limiter aux éléments les plus connus de la pensée de Thomas, notamment certaines thèses thomasiennes atteintes par les condamnations doctrinales et par suite défendues par des prêcheurs. Or la distinction réelle, ni directement ciblée dans les écrits censoriaux ni conséquemment défendue, semble être exclue du premier canon thomiste. Elle aurait en revanche été constitutive d'une *opinio communis* parisienne, dont Dietrich de Freiberg combattit

⁵⁸ Cf. Thomas de Sutton, *Quaestiones ordinariae*, q. 26 (éd. Schneider, pp. 727 sqq).

plusieurs éléments sur la base d'intuitions fortes reçues d'Averroès et partagées par Siger de Brabant, Godefroid de Fontaines et Hervé de Nédellec.

Conclusion

L'objectif général de cette thèse est de vérifier la divergence de position d'Hervé de Nédellec au regard de la distinction entre l'être et l'essence par rapport à la position de Thomas d'Aquin et, dans le cas où elle s'avère, de rendre compte de cette divergence, considérant le contexte historique de défense du patrimoine thomasien et l'engagement d'Hervé à l'égard de cette défense.

Elliott Allen présentait, dans sa dissertation doctorale de 1958, l'état de la recherche le plus avancé sur cette question. De la position d'Hervé, il note l'essentialisme, soit le refus d'un plan existentiel qui excéderait celui des essences, l'identité réelle de l'être et l'essence et leur distinction selon le mode de signifier, le rejet de la distinction intentionnelle d'Henri de Gand ainsi que de la distinction réelle de Gilles de Rome et de Thomas d'Aquin. Allen signale que ces éléments marquent une filiation doctrinale d'inspiration averroïste via Siger de Brabant et Godefroid de Fontaines. Si ces éléments se sont révélés justes au cours de la présente enquête, leurs preuves sont chez Allen fragmentaires, voire inexistantes. La position de Thomas est assumée connue et assimilable à la position de Gilles de Rome. Deux courts extraits des *Questions sur la Métaphysique* de Siger font office de présentation de la position de l'artien sur la distinction entre l'être et l'essence. Aucun élément de la position de Godefroid de Fontaines n'est apporté à l'attention du lectorat, hormis celle de sa similitude à celle de Siger et à celle d'Hervé. L'exposé de l'ontologie d'Averroès tient dans les quelques thèses identifiées comme caractéristiques de celle-ci. Ce qui est présenté des positions d'Henri de Gand, de Gilles de Rome et d'Hervé de Nédellec est minimal : les thèses sont formulées de façon juste, mais les présupposés et principes des positions ne sont pas explicités, ce qui donne lieu à une comparaison superficielle entre celles-ci. La distinction selon le mode de signifier d'Hervé n'est par ailleurs pas interprétée à la lumière de la grammaire spéculative, alors qu'il est assez plausible de penser qu'elle n'est pas sans lien avec les développements modistes. Finalement, le caractère étonnant de la divergence de position d'Hervé à l'égard de la distinction de Thomas n'est pas relevé et encore moins commenté.

Dans la première partie de cette thèse, j'ai cherché à mettre au jour la distinction hervéenne entre l'être et l'essence. Les résultats de la recherche antérieurement menée sur cette question ont fait l'objet du premier chapitre.

Dans le second chapitre, j'ai présenté les éléments saillants des différents lieux dans lesquels Hervé de Nédellec traite principalement de la distinction entre l'être et l'essence. J'ai notamment précisé le plan de la *determinatio* du *De esse et essentia*, principal ouvrage dans lequel il discute de cette question. La précision du plan de la *determinatio* et l'identification de sources des objections traitées dans les sections où l'auteur discute des thèses et arguments des adversaires ont par ailleurs mis en évidence qu'il rejette des éléments propres des positions d'Henri de Gand et de Gilles de Rome, mais encore des éléments communs aux deux positions. De la position d'Henri, Hervé rejette différentes thèses constitutives de la conception gandéenne de l'essence, notamment que l'essence de la créature inclurait un rapport au Créateur et qu'elle aurait un être éternel dans l'intellect divin. De la position égidienne, il rejette la distinction réelle entre l'être et l'essence. Hervé considère que l'idée de l'être comme un ajout à l'essence est inhérente aux deux positions adverses, comme une détermination d'ordre existentiel chez Gilles et comme un rapport à l'essence de la créature chez Henri. Des deux positions, le prêcheur récuse cette idée, tout comme celle de l'impossibilité du fondement de la connaissance lorsqu'on rejette l'être éternel de l'essence dans l'intellect divin.

J'ai ensuite exposé, dans le troisième et dernier chapitre de la première partie, sept thèses constitutives de l'ontologie hervéenne de la distinction sémantique de l'être et de l'essence et trois thèses adverses vertement récusées dans le cadre de cette ontologie. Deux des thèses hervéennes ont été relevées par Allen (1958), Seńko (1960) et de Rijk (2013), soit (4) l'absence d'un plan existentiel différenciant de l'ordre essentiel et (5) qu'« essence », « étant » et « être » ne sont que diverses façons de signifier une même réalité¹. La thèse cinq exprime la nature même de la distinction hervéenne entre l'être et l'essence : on trouve une identité réelle entre l'être et l'essence, mais les termes « être » et « essence » ne sont pas absolument équivalents dans la mesure où ils signifient une même réalité et une même essence, mais selon des *rationes* différentes. La quatrième thèse signale une divergence fondamentale entre la distinction selon le mode de signifier et la distinction réelle, la première n'admettant aucune détermination qui soit autre qu'une détermination formelle, alors que la seconde conçoit, outre les déterminations

¹ La numérotation des thèses est celle introduite dans la conclusion du chapitre 3.

formelles, l'être comme une détermination d'un autre ordre, conférant l'existence en acte aux déterminations formelles.

Allen a aussi mentionné les thèses 6 et 7, tout comme de Rijk, mais sans les expliciter. L'étant se conçoit comme un concret au regard de l'essence qui est l'acte possédé par l'étant. L'étant créé ne s'identifie pas à son essence, puisqu'il présente, outre son essence, d'autres déterminations formelles, alors que l'essence prise dans l'abstrait signifie de façon exclusive une seule détermination formelle. La thèse six consiste à dire qu'en Dieu seul ce qui est et l'essence s'identifient absolument, Dieu possédant son essence selon le mode de la simplicité. Cela contraste avec la position des tenants de la distinction réelle qui posent ce type de simplicité dans les créatures immatérielles, mais voient encore en elles une composition réelle entre l'être et l'essence. La simplicité divine s'entend pour eux comme l'indistinction en Dieu de l'être et de l'essence, plutôt que comme l'indistinction entre le concret et l'abstrait que pose Hervé. L'approche réaliste et l'approche sémantique ont en commun l'idée que les créatures immatérielles sont à distinguer de Dieu en raison de leur composition : l'approche réaliste consiste à concevoir cette composition entre l'être et l'essence, tandis que l'approche sémantique, dans sa mouture godefréohervéenne du moins, voit la composition des substances séparées comme celle qu'on trouve entre différentes déterminations formelles d'une substance en acte dans la réalité extramentale. L'être de Dieu est conçu par Hervé comme d'une éminente perfection en raison de sa simplicité, alors que les autres étants présentent une plus ou moins grande perfection selon leur degré de complexité. Comme « être » se prédique selon le plus et le moins suivant le degré de perfection de l'étant dont on le prédique et comme il se prédique différemment selon les différentes essences, « être » est conçu par Hervé comme un terme commun analogue, au sens de l'analogie selon l'antérieur et le postérieur. En cela consiste la septième thèse identifiée comme caractéristique de la position d'Hervé sur la distinction entre l'être et l'essence.

Ces éléments supposent encore trois thèses, lesquelles sont inhérentes à la distinction entre l'être et l'essence selon le mode de signifier et qui ont peu ou pas retenu l'attention des chercheurs s'étant penchés sur la position hervéenne. Il est très clair que pour Hervé (1) n'existe réellement que ce qui a une existence singulière en acte dans la réalité extramentale². Il adopte de façon franche, corrélativement à cette thèse et à l'idée aristotélicienne d'une distinction entre l'étant réel et l'étant de raison, (2) une stricte opposition entre l'être en acte et l'être en puissance.

² De Rijk attribue cette thèse à Hervé au passage, mais sans relever l'importance de celle-ci.

De pair avec ces deux thèses, Hervé met de l'avant (3) la parfaite uniformité modale entre l'être et l'essence, l'un se trouvant toujours en puissance lorsque l'autre est en puissance et se trouvant aussi tous deux conjointement en acte. Ces trois thèses sont au principe des thèses attribuées à Hervé par Allen, Seńko et de Rijk. Être, c'est toujours être en acte une essence. Tout singulier, dès qu'il est, est d'une certaine façon, présentant ainsi en acte des déterminations formelles. Tout ce qui n'est pas en acte dans la réalité extramentale n'est pas ou est en puissance, à la fois de présenter des déterminations formelles et d'être en acte selon ces déterminations formelles. (4) Rien n'excède ainsi l'ordre de l'être essentiel et (5) « essence », « étant » et « être » désignent dès lors tous les trois une même réalité singulière en acte dans la réalité extramentale, mais en signifiant d'elle soit qu'elle possède une essence (« étant »), soit l'essence même possédée (« essence »), soit encore cela même qu'une essence est possédée en acte (« être »). De ces principes suivent la façon de concevoir la distinction entre Dieu et les substances séparées et la façon dont se prédique « étant » et « être », selon la plus ou moins grande perfection que les différents étants présentent.

C'est encore à partir de ces principes que s'entendent les objections dirigées par Hervé de Nédellec contre les distinctions gandéenne et égidiennne. La thèse principalement rejetée par le dominicain est celle de (8) l'essence conçue tel un substrat et qui serait rendue existante par sa réception de l'être entendu comme un rapport à Dieu (Henri de Gand) ou comme un acte différent de celui de la forme substantielle (Gilles de Rome). Cette thèse se décline en deux thèses sous-jacentes, soit celle (8a) d'une essence préexistant à l'être, sous la forme d'une idée divine (Henri de Gand) ou sous la forme d'une essence qui aurait une existence formelle, mais n'existerait pas avant d'être posée dans l'existence par l'acte d'être (Gilles de Rome) et encore celle de (8b) l'être s'entendant comme un ajout à l'essence au sens d'une relation à Dieu (Henri de Gand) ou à la manière d'un acte qui compléterait l'étant en le posant dans l'existence (Gilles de Rome). Le rejet (8a) d'une essence préexistant à l'être est essentiellement motivé par cela que n'existe réellement que le singulier en acte dans la réalité extramentale, qu'on trouve une claire opposition entre l'être en acte et l'être en puissance et que l'être et l'essence sont toujours solidairement soit en puissance, soit en acte. Si Hervé réfute la thèse 8b au moyen d'arguments dirigés contre l'une et l'autre de ses formulations précises, on doit voir que, plus fondamentalement, en retenant l'idée qu'« être » exprime la possession effective de l'essence par l'étant, il est superflu de poser autre chose que des déterminations formelles dans l'étant. De façon plus générale, Hervé récuse la thèse 8 en mobilisant la distinction entre puissance

réceptrice et puissance objective qu'Henri emploie lui-même contre Gilles. Quelque chose d'existant peut être en puissance au regard d'un acte qu'il recevrait, comme une substance est en puissance au regard d'un nouvel accident. Il s'agit alors de la puissance subjective d'un sujet au regard d'une détermination formelle. En revanche, quelque chose qui n'existe pas encore ne peut recevoir de détermination comme un sujet en raison de son inexistence. Ce qui n'existe pas encore peut néanmoins être en puissance au regard de sa cause efficiente, laquelle est susceptible de le produire dans l'être. Il s'agit de la puissance entendue au sens objectif. Conformément à (1) la primauté ontologique du singulier, à (2) la distinction entre l'être en puissance et l'être en acte et à (3) l'uniformité modale de l'être et de l'essence, Hervé soutient que l'étant est, avant d'exister, en puissance au sens objectif, alors que ses adversaires lui paraissent soutenir que l'essence se trouve au regard de l'être comme une puissance au sens subjectif.

Les éléments saillants de la position d'Hervé de Nédellec sur la distinction entre l'être et l'essence ont été présentés au chapitre 2 selon leur ordre d'apparition dans les lieux hervéens portant sur cette question et ont fait l'objet d'un exposé synthétique mettant au jour les liens entre ceux-ci au chapitre 3. Ces deux chapitres s'ajoutent à l'état de la question du chapitre 1, complétant l'exposé général de la distinction hervéenne entre l'être et l'essence en laquelle consiste la première partie de la présente étude.

La seconde partie de cette étude vise à documenter les sources de la distinction hervéenne entre l'être et l'essence. De ce travail ressort la manifeste communauté doctrinale entre Hervé de Nédellec et Godefroid de Fontaines de qui le dominicain reprend l'ensemble des thèses déclinées plus tôt, hormis celle concernant la distinction entre Dieu et les intelligences séparées : si Hervé s'inscrit sans conteste dans la perspective déployée par le théologien séculier, nommément par la composition entre plusieurs essences que ce dernier conçoit dans toute créature, il n'explicite pas la composition des substances séparées en termes de non identité entre le concret et l'abstrait pour contraster cette composition à l'indistinction entre concret et abstrait que l'on trouve en Dieu comme le fait Hervé. La nette proximité doctrinale s'observe en revanche plus particulièrement par cela que dans la version longue de son *Quodlibet III*, question 1, Godefroid associe les positions présumées adverses d'Henri de Gand et de Gilles Rome selon lesquelles l'essence se concevrait de façon erronée comme une puissance subjective, leur opposant l'idée que la créature toute entière doit être considérée une puissance objective par rapport à sa cause efficiente. En cet argument tient le cœur de la critique contre l'être entendu

comme un ajout à l'essence. Hervé la reprend, assimilant à la suite de Godefroid les distinctions gandéenne et égidiennne au regard de ce défaut commun qu'elles présentent. Au chapitre 8 sont présentés les textes dans lesquels Godefroid de Fontaines expose principalement sa position sur la distinction entre l'être et l'essence et exposés les points de convergence des approches godefréenne et hervéenne sur ladite distinction.

La première partie du cinquième chapitre fait le point sur la distinction entre l'être et l'essence qu'on peut attribuer à Siger de Brabant. Y sont dans un premier temps considérées et comparées les trois versions de la question dans laquelle l'artien aborde le problème dans ses *Questions sur la Métaphysique* et discutés les résultats des études de Maurer (1946), qui portait sur la *reportatio* M et l'abrégé P, et de Secretan (2007), qui présentait la *reportatio* C. L'idée que la cause efficiente suffit à garantir la contingence de la chose causée et celle que c'est l'étant tout entier qui est alors posé dans l'existence sont constitutives de la position sémantique mise de l'avant par Siger. Le caractère central de ces considérations échappe cependant même à Maurer, dont l'étude demeure néanmoins des plus instructives quant à la distinction sigérienne de l'être et de l'essence. À l'aune des éléments dégagés dans l'examen des extraits des *Questions sur la Métaphysique*, est ensuite discutée et rejetée, de façon provisoire, la présumée évolution de la position sigérienne de la distinction entre l'être et l'essence vers une position thomasiennne de ses *Questions sur le Livre des causes*. La comparaison des positions sur la distinction entre l'être et l'essence de Siger de Brabant, de Godefroid de Fontaines et d'Hervé de Nédellec de la seconde partie du cinquième chapitre fait apparaître une nette filiation entre l'artien et les théologiens. On y retrouve le même cadre théorique marqué par (1) la primauté ontologique du singulier, (2) la stricte opposition entre l'être en puissance et l'être en acte, (3) l'uniformité modale de l'être et de l'essence. De ce cadre découle les thèses typiquement attribuées aux tenants de la distinction sémantique, à savoir (4) une ontologie qui n'admet pas de déterminations d'un autre ordre que celui des essences et (5) l'identité réelle de l'être et de l'essence, mais leur distinction selon le seul mode de signifier. Siger pense en outre, comme Godefroid et Hervé, (7) qu'« être » et « étant » se prédisent tels des communs analogues, toujours au sens de l'analogie entre l'antérieur et le postérieur. Sa conception de la distinction entre le Premier et les substances séparées, si elle s'inscrit sans conteste dans le cadre de l'ontologie qu'il adopte par ailleurs, ne présente pas la composition de plusieurs essences des intelligences comme chez les théologiens ni le développement hervéen de l'indistinction en Dieu entre concret et abstrait. L'argument majeur de la puissance objective adressé à Henri de Gand et Gilles de Rome par Godefroid de Fontaines

et Hervé de Nédellec pourrait avoir sa source dans les *Questions sur la Métaphysique* de Siger de Brabant. Celui-ci y reproche à Avicenne et à Albert le Grand de confondre la causalité formelle et la causalité efficiente de l'étant causé. L'étant pourrait être dit *par soi* au regard de sa causalité formelle, ne requérant pour être que les principes de son essence, mais nécessitant néanmoins la causalité d'une cause agente externe quant à son avènement dans l'être, n'étant ainsi pas *par soi* au regard de sa production dans l'être. Cette distinction entre être par soi au sens formel et être par soi au sens de la production dans l'être se conçoit en outre lorsqu'on saisit qu'« être » n'exprime pas une essence ni même une intention différente de l'essence d'une chose existante dans la réalité naturelle, mais que par ces termes « essence » et « être » on ne signale que des aspects différents d'une même chose.

Cela se trouve encore de façon explicite chez Averroès qui pose cette distinction selon le mode de signifier ou selon la raison seulement dans le cadre de la discussion concernant le type d'ajout que le transcendantal un constitue au regard de l'étant. « Un » n'ajoute rien à l'étant de l'ordre d'une essence ni même une intention qui différerait de l'essence de l'étant considéré, mais il exprime l'étant selon l'angle de son indivision. Cette intuition est reprise par les modistes qui conçoivent qu'un mot exprime, en plus du signifié principal, des propriétés concernant (*circa*) le signifié principal. Elles-mêmes ne diffèrent pas du signifié principal par quelque essence ni même de façon conceptuelle, mais elles sont des façons d'être selon lesquelles se trouve le signifié principal. Diffère ainsi en raison ce qui se trouve selon le mode d'une identité réelle, à savoir tombant sous une même catégorie aristotélicienne, mais qui sont différents aspects de la chose signifiée. La distinction selon le mode de signifier suppose ainsi l'activité cognitive, mais concerne néanmoins différents aspects non formellement marqués de l'étant extramental. Si l'influence directe de la grammaire spéculative au regard de la distinction sémantique entre l'être et l'essence n'est pas évidente, il est en revanche clair que la conceptualité modiste et le cadre théorique de la distinction entre l'être et l'essence selon le mode de signifier procède d'une même mouvance issue de la discussion sur les transcendants qu'Averroès conduit dans son *Commentaire sur la Métaphysique*.

Le sixième chapitre conclut la seconde partie de cette thèse. Y sont présentés, dans la première partie, les éléments de la doctrine modiste en lien avec la distinction selon le mode de signifier qui sont rapportés dans l'abrégé du *Modi significandi* de Boèce de Dacie produit par Godefroid de Fontaines, notamment l'idée des significations diverses d'« éléments » qui ne se distinguent pas selon l'essence, mais encore la primauté ontologique du singulier extramental, la

notion de *ratio* pour nommer ce que l'on distingue par l'esprit, sans nécessairement marquer une distinction réelle ou conceptuelle, et l'ancrage dans la réalité de ces *rationes* qui ne diffèrent néanmoins pas dans la réalité. La deuxième partie du chapitre porte sur l'influence d'Averroès au regard de la distinction entre l'être et l'essence selon le mode de signifier et considère l'éventuelle filière modiste dans la transmission d'intuitions phares de la distinction sémantique. Alors que Rosier-Catach (2018) suggère une influence plutôt faible d'Averroès sur les modistes, l'étude du segment du *Commentaire sur la Métaphysique* dans lequel ce dernier discute de la position d'Avicenne sur le transcendantal un met en lumière la franche communauté doctrinale du Commentateur, des tenants de la distinction sémantique et de la grammaire spéculative telle que présentée chez Boèce de Dacie, tant par les notions et distinctions mobilisées que par le vocabulaire employé.

La troisième et dernière partie de la thèse fait état de la divergence doctrinale entre les positions sur la distinction entre l'être et l'essence d'Hervé de Nédellec et de Thomas d'Aquin. Au chapitre 7 sont documentés les points de rupture entre les positions des deux dominicains. Les arguments amenés par Mercier (2011) à l'effet de la communauté doctrinale entre les positions de Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome sur la distinction entre l'être et l'essence sont bonifiés par des éléments de l'offensive hervéenne contre la position égidienne. L'analyse de l'argument de l'essence intelligée du quatrième chapitre du *De ente et essentia* de Thomas d'Aquin permet de constater que l'Aquinate souscrit à (8) l'économie de la puissance réceptrice rejetée par Hervé. Il devient par ailleurs manifeste que l'illustre dominicain ne souscrit pas de façon stricte à (1) la primauté ontologique du singulier extramental ni à (3) l'uniformité modale de l'être et de l'essence. Dans l'argument l'essence intelligée n'est pas considérée l'essence d'un étant singulier comme telle, mais l'essence est considérée en elle-même, indépendamment de son actualisation dans la réalité extramentale. On la présente par ailleurs comme étant susceptible d'advenir en acte, comme si elle avait quelque existence formelle avant d'être en acte dans la réalité extramentale. Hervé en revanche considère toujours l'essence en référence à l'étant extramental et refuse d'admettre autre chose qu'une stricte uniformité de mode (en puissance ou en acte) entre l'être et l'essence de l'étant singulier. Thomas conçoit l'être telle une détermination autre que les déterminations d'ordre essentiel, mais néanmoins comme quelque chose de positif, qui est un ajout à l'essence et extérieur à l'essence; il pense ainsi que la causalité efficiente s'exerce par la donation de l'être, plutôt que par la seule production dans l'être de ce qui n'est pas en acte, comme le pensent les tenants de la distinction sémantique. Comme l'étant participe de l'être comme d'une

perfection, il conçoit entre l'étant et l'être une participation de l'abstrait par le concret. Hervé, en revanche, conçoit l'être comme l'exercice même par l'étant de l'acte qu'est l'essence. Il n'est pas une perfection participée comme l'abstrait est participé par le concret, mais n'est que l'« en acte » de l'étant, correspondant à une propriété *circa* de l'étant, sans correspondre à une détermination positive de l'étant. L'écart entre la position thomasienne et la position hervéenne s'observe encore dans leurs différentes façons de rendre compte de la contingence des intelligences séparées. Thomas voit dans les intelligences une indistinction entre le concret et l'abstrait, toute intelligence épuisant l'extension de son espèce. Si elles sont leur essence, elles ne sont pourtant pas leur être, puisqu'en elles l'être et l'essence diffèrent. Cela les distingue de Dieu en qui non seulement on trouve une indistinction entre le concret et l'abstrait (cela est implicite chez Thomas), mais il y a encore qu'en Dieu l'essence est l'être. Cette position suppose toujours de concevoir l'être comme quelque détermination positive qui serait autre que l'essence et considérée comme quelque ajout positif à l'essence dans tout autre étant que Dieu. Hervé conçoit pour sa part que toute créature se trouve au regard de son essence comme un concret au regard de l'abstrait. (6) L'indistinction entre abstrait et concret serait en revanche le fait de Dieu qui seul possède son essence sur le mode de l'identité et non sur le mode de la participation, comme cela est le cas chez les créatures.

Au chapitre 8 est proposée une explication de cette étonnante divergence doctrinale que l'on trouve entre Thomas d'Aquin et Hervé de Nédellec sur la distinction entre l'être et l'essence. L'ordre des Prêcheurs émit, à la fin du XIII^e siècle et au début du XIV^e siècle, plusieurs ordonnances d'enseignement de la pensée de Thomas d'Aquin. Il s'agit ici d'expliquer qu'Hervé ait pu diverger de la distinction thomasienne entre l'être et l'essence sans contrevenir à ces ordonnances. Alors qu'il prit part à la réprobation de l'opinion de Durand de Saint-Pourçain o.p. sur les relations trinitaires, entre autres, on note qu'Hervé diverge pour sa part de Thomas sur la question de la scientificité de la théologie. Il y aurait ainsi des éléments doctrinaux de la pensée de l'Aquinate qui tombent dans le giron des ordonnances et d'autres pour lesquels une stricte orthodoxie ne s'impose pas, comme une *opinio communis* générale dominicaine qui avait une prétention d'identité à la pensée de Thomas, mais sans véritablement assumer toute la pensée de Thomas. Les thèses les plus explicitement associées à l'illustre prêcheur auraient constitué ce canon tacite. Or les points doctrinaux particulièrement connus de l'Aquinate à cette époque sont notamment ceux qui ont été l'objet des condamnations doctrinales ou qui sont visés par le correctoire de Guillaume de la Mare. Comme la distinction entre l'être et l'essence n'est pas

contestée dans ces écrits censoriaux, on peut penser que cet élément doctrinal n'a pas été constitutif des thèses thomasiennes visées par les résolutions dominicaines. Il n'y aurait donc pas lieu de considérer et, par conséquent, de rendre compte de la divergence d'Hervé de Nédellec à l'égard de la distinction de l'être et de l'essence de Thomas d'Aquin comme de l'ordre de la dissidence.

Le neuvième et dernier chapitre apporte un éclairage sur la réception de la position thomasienne de la distinction entre l'être et l'essence chez les maîtres dominicains du tournant du XIV^e siècle. Si Thomas de Sutton adopte la distinction réelle dans sa version thomasienne, il ne la défend pas comme si elle était une position autorisée qui s'imposerait de soi ou en vertu d'une autorité conférée par les résolutions capitulaires, mais la présente plutôt comme la position qui lui *semble* être vraie. Sa remarque selon laquelle les divergences d'avis sur la distinction entre l'être et l'essence ne seraient que superficielles fait état d'une certaine méconnaissance des implications des diverses positions, laissant penser que la question de la distinction entre l'être et l'essence n'était pas un enjeu polarisant au moment où il écrit. Jean Quidort adopte aussi la distinction réelle entre l'être et l'essence, mais dans une version qui diverge sensiblement de celle admise par Thomas d'Aquin : alors que l'Aquinate se défend de l'accidentalité de l'être, la combattant chez Avicenne, Jean l'embrasse sans ambages. Cette relative ignorance de la position thomasienne par Jean Quidort milite aussi en faveur de la faible importance accordée à la distinction réelle de Thomas d'Aquin à la fin du XIII^e siècle et au début du XIV^e siècle par les tenants mêmes de la distinction réelle au sein de l'ordre de Prêcheurs.

L'examen de certains aspects de la distinction entre l'être et l'essence retenue par Dietrich de Freiberg révèle finalement une position sémantique et confirme les influences modistoaverroïens de la distinction sémantique. Le dominicain allemand combat expressément la distinction réelle entre l'être et l'essence, et notamment l'argument de l'essence intelligée formulé par l'Aquinate au chapitre IV de son *De ente et essentia*. Son offensive contre la distinction réelle s'inscrit plus largement dans le rejet d'une approche qui accorde la préséance à la théologie sur la vérité strictement issue de la réflexion philosophique. Cette approche, dont Dietrich critique différentes thèses, jouit d'un assentiment marqué dans le milieu universitaire parisien, si bien que l'Allemand désigne les partisans de celle-ci comme les *communiter loquentes*. Cette *opinio communis*, parisienne, serait à distinguer, du moins en partie, de l'*opinio communis* dominicaine visée par les ordonnances d'enseignement capitulaires. On peut de fait croire, en raison de l'absence de réprobation du rejet de la distinction réelle de Dietrich par l'ordre des Prêcheurs, que

CONCLUSION

certaines idées de Thomas d'Aquin pouvaient librement être remises en question sans contrevenir aux prescriptions de conformité doctrinale au patrimoine thomasien à observer au sein de l'Ordre. Lorsque Dietrich discute la distinction réelle, il critique une thèse de l'*opinio communis* parisienne non constitutive de l'*opinio communis* dominicaine qui doit être valorisée par les prêcheurs. Souscrivant lui-même à l'unicité de la forme substantielle, thèse fondamentale de l'*opinio communis* dominicaine, il ne s'inscrit pas en faux contre les ordonnances d'enseignement alors en vigueur dans l'Ordre. On trouverait ainsi chez Dietrich de Freiberg, comme chez Hervé de Nédellec, la critique d'un fleuron de la pensée de Thomas d'Aquin selon une certaine *opinio communis*, sans pourtant que leur opposition à la distinction réelle ne marque une dissidence au regard du canon thomasien reconnu par l'Ordre des prêcheurs des premières décennies ayant suivi la mort de leur illustre confrère.

Bibliographie

Sources

- — — éd. GLORIEUX, Palémon (1956) *Les premières polémiques thomistes, vol. 2. Le correctorium corruptorii « Sciendum »*, Kain, Saulchoir.
- — — éd. MÜLLER, Jean-Pierre (1954) *Le Correctorium corruptorii « Quaestione » : Texte anonyme du ms. Merton 267*, Rome, Herder.
- Acta* = éd. REICHERT, Benedictus Maria (1899) *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. II : 1304-1378, Rome, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 4.
- ARISTOTE, éd. PELLEGRIN, Pierre (2014) *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion.
- — — éd. VUILLEMIN-DIEM, Gudrun (1995) *Metaphysica / Lib. I-XIV, Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, Leiden, Brill, t. XXV 2.
- AVERROËS, éd. ZIMARA, Marco Antonio (1962 [1562]) *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. VIII : *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII*, Frankfurt [Venise], Minerva [Junctas].
- AVICENNE, éd. VAN RIET, Simone (1977) *Liber de philosophia prima sive scientia divina (I-IV)*, Louvain ; Leiden, Peeters ; Brill.
- BOËCE DE DACIE, trad. MCDERMOTT, A. Charlene Senape (1980) *Godfrey of Fontaine's Abridgement of Boethius of Dacia's Modi Significandi sive Quaestiones super Priscianum Maiorem : a text edition with English translation and introduction*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins.
- — — éd. PINBORG, Jan/ROOS, Heinrich (1969) *Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum maiorem*, Hauniae, Gad.
- CUP = éd. DENIFLE, Heinrich et CHATELAIN, Émile (1899, 1891) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, Ex typis Fratrum Delalain, vol. I et II.
- DIETRICH DE FREIBERG, éd. FLASCH, Kurt (1977—1985) *Opera omnia*, vol. I-IV, Hamburg, Meiner :

- éd. IMBACH, Ruedi (1980) « *De ente et essentia* », dans vol. II : « *Schriften zur Metaphysik und Theologie* » ;
 - éd. IMBACH, Ruedi (1980) « *De natura contrariorum* », dans vol. II : « *Schriften zur Metaphysik und Theologie* » ;
 - éd. IMBACH, Ruedi/CAVIGIOLI, Jean-Daniel (1983) « *De quidditatis entium* », dans vol. III : « *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik* » ;
 - éd. MOJSISCH, Burkhard (1975) « *De visione beatifica* », dans vol. I : « *Schriften zur Intellekttheorie* » ;
 - éd. PAGNONI-STURLESE, Maria Rita (1983) « *De accidentibus* », dans vol. III : « *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik* » ;
 - éd. STEFFAN, Hartmut (1980) « *De cognitione entium separatorum* », dans vol. II : « *Schriften zur Metaphysik und Theologie* » ;
 - éd. STURLESE, Loris (1983) « *De origine rerum praedicamentaliu* », dans vol. III : « *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik* ».
- — — trad. KÖNIG-PRALONG, Catherine (2008) *Œuvres choisies. Tome I : Substances, quiddités et accidents*, Paris, J. Vrin.
- — — trad. LIBERA, Alain de (1996) *L'être et l'essence : Le vocabulaire médiéval de l'ontologie : deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, Paris, Éditions du Seuil.
- ÉTIENNE TEMPIER, éd. et trad. PICHÉ, David (1999) *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaires*, Paris, Vrin.
- GILLES DE LESSINES, éd. WULF, Maurice de (1901) *Le traité De unitate formae de Gilles de Lessines : texte inédit et étude*, Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université.
- GILLES DE ROME, trad. MERCIER, Stéphane (2011) *Théorèmes sur l'être et l'essence*, Paris, Les Belles Lettres.
- — — trad. KÖNIG-PRALONG, Catherine (2006) *Être, essence et contingence*, Paris, Les Belles Lettres, Sagesses médiévales.
- — — éd. WIELOCKX, Robert (1985) *Aegidii Romani opera omnia*, vol. III 1 : « *Apologia* », Florence, Leo S. Olschki.
- — — éd. HOCEDEZ, Edgar (1930) *Theoremata de esse et essentia. Texte précédé d'une introduction historique et critique*, Louvain, Museum Lessianum. Section philosophique, 12.

- — — (1503 [réimpression Frankfurt, Minerva, 1968]) *Egidius Romanus De esse et essentia ; De mensura angelorum ; De cognitione angelorum*, Venise.
- — — éd. ROCCHENSIS, Angelus (1581 [réimpression Frankfurt, Minerva, 1968]) *In Secundum librum Sententiarum Quaestiones, Pars prima*, Venise.
- — — (1503 [réimpression Frankfurt, Minerva, 1968]) *Quaestiones disputatae de esse et essentia*, Venise.
- GODEFROID DE FONTAINES, trad. KÖNIG-PRALONG, Catherine (2006) *Être, essence et contingence*, Paris, Les Belles Lettres, Sagesses médiévales.
- — — éd. STELLA, Prospero T. (1957) *Teologi e teologia nelle « reprobationes » di Bernardo d’Auvergne ai Quodlibeti di Goffredo di Fontaines [With the text of Quodlibet IV, 7]*, Torino, Società Editrice Internazionale.
- — — éd. HOFFMANS, J. (1935) *Les quodlibets treize et quatorze de Godefroid de Fontaines (texte inédit)*, vol. 5.3-4, Louvain, Institut supérieur de philosophie de l’université.
- — — éd. WULF, Maurice de et PELZER, A. (1904) *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines (texte inédit)*, Louvain, Institut supérieur de philosophie de l’université.
- GUILLAUME DE LA MARE, éd. OLIVA, Adriano (2005) « La deuxième rédaction du *Correctorium* de Guillaume de la Mare : les questions concernant la 1^{re} Pars », *Archivum historicum franciscanum*, vol. 98, pp. 423-464.
- — — éd. HISSETTE, Roland (1984) « Trois articles de la seconde rédaction du “Correctorium” de Guillaume de la Mare », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 51, pp. 230-241.
- HENRI DE GAND, trad. KÖNIG-PRALONG, Catherine (2006) *Être, essence et contingence*, Paris, Les Belles Lettres, Sagesses médiévales.
- — — éd. MACKEN, Raymond (1981) *Opera omnia*, vol. XIV : « Quodlibet X », Leuven ; Leiden, University Press ; E.J. Brill.
- — — éd. MACKEN, Raymond (1979) *Opera omnia*, vol. V : « Quodlibet I », Leuven ; Leiden, University Press ; E.J. Brill.
- — — éd. BADIUS (1518 [réimpression Leuven, Bibliothèque S.J., 1961]) *Quodlibeta*, Paris.
- HERVÉ DE NÉDELLEC, éd. RIJK, Lambert M. de (2013) *De quattuor materiis sive determinationes contra magistrum Henricum de Gandavo. A Critical Edition from Selected Manuscripts*, vol. II : De esse et essentia. De materia et forma, Turnhout, Brepols.

- — — éd. DIJS, Judith (2012) *De secundis intentionibus, Distinctiones I&II : critical edition with introduction and indices*, Leiden University, thèse doctorale, <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/18607> (consulté le 10 juillet 2012).
- — — éd. RIJK, Lambert-Marie de (2011) *De quattuor materiis sive determinationes contra magistrum Henricum de Gandavo. A Critical Edition from Selected Manuscripts*, Vol. I : *De formis : (together with his De unitate formae substantialis in eodem supposito)*, Turnhout, Brepols.
- — — éd. OLSZEWSKI, Mikołaj (2010) *Dominican Theology at the Crossroads : A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis*, Münster, Aschendorff.
- — — éd. et trad. DOYLE, John P. (2008) *A Treatise of Master Hervaeus Natalis (d. 1323), the Doctor Perspicacissimus, On Second Intentions*, Milwaukee Wis., Marquette University Press.
- — — éd. PICCARI, Paolo (1995) « *Opinio difficultatibus contra doctrinam fr. Thome* », *Disputa teologica devozione e utopia (sec. XIV-XVI)*, Pistoia, Italy, Provincia romana dei Frati predicatori (domenicane), pp. 5-193.
- — — éd. SEŃKO, Władysław (1970) « *De ente et essentia* », dans « *Trzy studia nad spuścizną i poglądami Tomasza Suttona dotyczącymi problemu istoty i istinenia* », *Studia Mediewistyczne*, vol. 11, pp. 260-279.
- — — éd. SEŃKO, Władysław (1961) « *Les opinions d'Hervé de Nédellec au sujet de l'essence et de l'existence* », *Mediaevalia Philosophia Poloniensia*, vol. 10, pp. 59-74.
- — — éd. STELLA, Prospero T. (1959) « *La prima critica di Herveus Natalis o.p. alla noetica di Enrico di Gand : il "De intellectu et specie" del cosiddetto "De quattuor materiis"* », *Salesianum*, vol. 21, pp. 125-170.
- — — éd. ALLEN, Elliott B. (1958) *The Notion of Being in Hervaeus Natalis*, Ph.D., University of Toronto.
- — — éd. KREBS, Engelbert (1912) *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik : An der Hand der bisher ungedruckten Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis mit Beifügung gedruckter und ungedruckter Paralleltexzte*, Münster, Aschendorff.
- — — (1647, [réimpression Farnborough, Gregg, 1966]) *Hervei Natalis Britonis In quatuor libros sententiarum commentarla, quibus adiectus est eiusdem auctoris tractatus De potestate Papae*, Paris.

- — — éd. ZIMARA, Marco Antonio (1966 [1513]) *Quolibeta Hervei subtilissima Hervei Natalis Britonis theologi acutissimi quolibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus infra ordinem descriptis*, Frankfurt [Venise], Minerva [Junctas].
- JACQUES DE METZ, éd. OLSZEWSKI, Mikołaj (2010) *Dominican Theology at the Crossroads : A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis*, Münster, Aschendorff.
- JEAN DUNS SCOT, éd. WADDING, Luke (1891) *Joannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis, Ordinis Minorum Opera omnia*, Paris, Vivès.
- JEAN QUIDORT, éd. HEIMAN, Ambrose J. (1949) *The First Quodlibet of Jean Quidort*, University of Toronto, thèse doctorale.
- — — éd. MÜLLER, Jean-Pierre (1941) *Correctorium Corruptorii « Circa » de Jean Quidort de Paris*, Rome, Herder.
- RAMBERT DE PRIMADIZZI DE BOLOGNE, éd. MÜLLER, Jean-Pierre (1943) *Apologeticum veritatis contra corruptorium*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica vaticana.
- RICHARD KNAPWELL, éd. KELLEY, Francis E. (1982) *Quaestio disputata de unitate formae*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- — — éd. GLORIEUX, Palémon (1927) *Les premières polémiques thomistes, vol. I : Le correctorium corruptorii « Quare »*, Kain, Saulchoir.
- ROBERT D'ORFORD, éd. VELLA, Andrew P. (1968) *Reprobationes dictorum a fratre Egidio in primum Sententiarum*, Paris, Vrin.
- SIGER DE BRABANT, trad. SECRETAN, Adina (2007) « Siger de Brabant : Une réponse grammaticale au problème de l'être et de l'essence », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 139, n° 4, pp. 329-351.
- — — éd. MAURER, Armand A. (1983) *Quaestiones in Metaphysicam : texte inédit de la reportation de Cambridge, édition revue de la reportation de Paris*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie.
- — — éd. DUNPHY, William (1981) *Questiones in Metaphysicam*, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie.
- — — éd. BAZÀN, Bernardo C. (1974) *Siger de Brabant : écrits de logique, de morale et de physique*, Louvain ; Paris, Publications universitaires ; Béatrice-Nauwelaerts.
- — — éd. MARLASCA, Antonio (1972) *Les « Quaestiones super Librum de causis »*, Louvain ; Paris, Publications universitaires ; Béatrice-Nauwelaerts.

- — — éd. GRAIFF, Cornelio Andrea (1948) *Siger de Brabant : Questions sur la métaphysique*, Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie.
- SUÁREZ, Francisco (1861) *Opera omnia*, vol. 26 : *Disputationes methaphysicae*, II^a, Paris, Vivès.
- THOMAS D'AQUIN, éd. ALARCÓN, Enrique, « Corpus Thomisticum », www.corpusthomisticum.org (consulté le 28 mai 2018).
- — — trad. BARRETTE, Geneviève (2010) *Les fonctions théoriques de la notion d'acte d'être (actus essendi) chez Thomas d'Aquin*, Université de Montréal, Mémoire de maîtrise, <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/4873> (consulté le 15 juin 2018).
- — — éd. OLIVA, Adriano (2006) *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina : avec l'édition du prologue de son Commentaire des Sentences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- — — trad. MICHON, Cyrille (1999) *Somme contre les Gentils : livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, 4 vol., Livre II : La création, Paris, GF Flammarion.
- — — trad. MICHON, Cyrille (1996) *L'être et l'essence : Le vocabulaire médiéval de l'ontologie : deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, Paris, Éditions du Seuil.
- — — (1984) *Somme théologique*, 4 vol., Paris, Éditions du Cerf.
- — — éd. SPIAZZI, R. (1953) *Quaestiones disputatae*, 9^e éd. révisée, Rome, Marietti.
- — — éd. MANDONNET, Pierre (1929—1974) *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, 6^e éd., 4 vol., Paris, Lethielleux.
- — — éds CATHALA, M. R. et SPIAZZI, R. (1950) *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Taurini, Marietti.
- — — éd. ROLAND-GOSSELIN, M.-D. (1948² [1926]) *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin établi d'après les manuscrits parisiens*, Paris, Vrin.
- — — (1882-) *Opera omnia, Editio altera retractata / cura et studio Fratrum praedicatorum*, Rome, Commissio Leonina.
- — — (1852) *Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*, 25 vol., vol. 6-7 « Commentum in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi », Parmae, Fiacadori.
- THOMAS D'ERFURT, éd. et trad. BURSILL-HALL, Geoffrey L. (1972) *Grammatica speculativa*, London, Longman.

- THOMAS DE SUTTON, éd. SCHMAUS, Michael (1969) *Quodlibeta*, Munich, Bayerische Akademie der Wissenschaften : In kommission bei C.H. Beck.
- — — éd. SCHNEIDER, Johannes (1977) *Quaestiones ordinariae*, Munich, Bayerische Akademie der Wissenschaften : In kommission bei C.H. Beck.
- — — éd. SEŃKO, Władysław (1970) « Trzy studia nad spuścizną i poglądami Tomasza Sutttona dotyczącymi problemu istoty i istinenia », *Studia Mediewistyczne*, 11, pp. 111-283.
- — — éd. SEŃKO, Władysław (1960) « Un traité inconnu “De esse et essentia” », *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 27, pp. 229-266.
- — — éd. PELSTER, Franz (1928) *Thomae de Sutton O.P. Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse : Secundum fidem manuscriptorum*, Monasterii, Aschendorff.
- — — éd. MANDONNET, Pierre (1927) « Contra pluralitatem formarum », dans THOMAS D’AQUIN, *Opuscula omnia*, Paris, Lethielleux, vol. V, pp. 308-346.

Littérature secondaire

- ALLEN, Elliott B., (1960) « Hervaeus Natalis : An Early “Thomist” on the Notion of Being », *Mediaeval Studies*, vol. 22, pp. 1-14.
- — — (1958) *The Notion of Being in Hervaeus Natalis*, University of Toronto, thèse doctorale.
- AMERINI, Fabrizio (2009) « Realism and Intentionality : Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion », dans BROWN, Stephen *et al.* (éds), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden ; Boston, Brill, pp. 239-260.
- — — (2005) « What is Real. A Reply to Ockham’s Ontological Program », *Vivarium*, vol. 43, n° 1, pp. 187-212.
- — — (2004) « Thomas Aquinas, Alexander of Alexandria, and Paul of Venice on the Nature of the Essence », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, vol. 15, pp. 541-589.
- — — (2003) « Aristotle, Averroes and Thomas Aquinas on the Nature of Essence », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, vol. 14, pp. 79-122.
- ASHWORTH, E. J. (1992b) « Analogical Concepts : The Fourteenth-Century Background to Cajetan », *Dialogue*, vol. 31, n° 3, pp. 399-414.
- — — (1992a) « Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic : Aquinas in Context », *Mediaeval Studies*, vol. 54, 1992, pp. 94-135.

- — — (1991) « Signification and Modes of Signifying in Thirteenth-Century Logic : A Preface to Aquinas on Analogy », *Medieval Philosophy & Theology*, vol. 1, pp. 39-67.
- BARRETTE, Geneviève (2010) *Les fonctions théoriques de la notion d'acte d'être (actus essendi) chez Thomas d'Aquin*, Université de Montréal, Mémoire de maîtrise, <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/4873> (consulté le 15 juin 2018).
- BATAILLON, Louis-Jacques (2005) « Guillaume de la Mare. Note sur sa régence. », *Archivum historicum franciscanum*, vol. 98, pp. 367-422.
- — — (1991) « Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. La fin du XIII^e siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 75, pp. 505-515.
- — — (1957—1959) *Bulletin thomiste*, vol. 10, pp. 583-594.
- — — (1953) *Bulletin thomiste*, vol. 8, pp. 1251-1259.
- BAYERSCHMIDT, Paul (1939) « Robert von Colletorto, Verfasser des Correctoriums "Sciendum" ? », *Divus Thomas*, vol. 17, pp. 311-326.
- BIANCHI, Luca (1999) *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris : XIII^e-XIV^e siècles*, Paris, Belles Lettres.
- — — (1996) « Censure, Liberté et progrès intellectuel à l'Université de Paris au XIII^e siècle », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 63, pp. 45-93.
- BIARD, Joël et al. (éds) (2009) *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout, Brepols, 2009.
- BIELMEIER, Amandus (1925) « Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis O. Pr. In der Frage Nach Dem Wissenschaftscharakter der Theologie », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie Und Theologie*, vol. 3, pp. 399-414.
- BLACK, Deborah L. (1999) « Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna », *Mediaeval Studies*, vol. 61, pp. 45-79.
- BONINO, Serge-Thomas (2004²) « Hervé Nédellec », dans GAUVARD, Claude et al. (éds), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, Quadrige, pp. 673-674.
- — — (2003) « Les idées divines selon Hervé de Nédellec », *Revue thomiste*, vol. 103, n° 3, pp. 451-477.
- — — (1994) « Historiographie de l'école thomiste : le cas Gilson », *Saint Thomas au XX^e siècle : colloque du centenaire de la « Revue thomiste » (1893—1992)*, Toulouse, 25-28 mars 1993, pp. 299-313.
- BOUREAU, Alain (1999) *Théologie, science et censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Belles lettres.

- BROWN, Stephen (1998) « Declarative and Deductive Theology in the Early Fourteenth Century », dans AERTSEN, Jan A. et SPEER, Andreas (éds), *Was ist Philosophie im Mittelalter ? = Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge ? = What is Philosophy in the Middle Ages ? : Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, Berlin, De Gruyter, *Miscellanea medievalea*, pp. 648-655.
- BURBACH, M. (1942) « Early Dominican and Franciscan Legislation Regarding St Thomas », *Medieval Studies*, vol. 4, pp. 139-158.
- BURSILL-HALL, Geoffrey L. (1972) *Speculative Grammars of the Middle Ages : The Doctrine of Partes Orationis of the Modistae*, The Hague, Mouton.
- — — (1971) *Grammars of the Middle Ages*, The Hague, Mouton.
- CALMA, Dragos (2010) *Le poids de la citation : étude sur les sources arabes et grecques dans l'œuvre de Dietrich de Freiberg*, Fribourg, Academic Press, 2010.
- CHOSSAT, Marcel (1932) « L'averroïsme de saint Thomas : Notes sur la distinction d'essence et d'existence à la fin du XIII^e siècle », *Archives de Philosophie*, vol. 9, n° III.1, pp. 129-177.
- — — (1911 [1910]) « Dieu. Sa nature selon les scolastiques », *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. IV, Letouzey et Ané, col. 1152-1243.
- — — (1911 [1909]) « Dieu. Son existence », *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. IV, Letouzey et Ané, col. 874-948.
- — — (1910) « Note sur la "Destruction de la destruction" », *Revue Thomiste*, vol. 18, pp. 495-521.
- CORDONIER, Valérie et SUAREZ NANI, Tiziana (éds) (2014) *L'aristotélisme exposé : aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Fribourg, Academic Press.
- CÔTÉ, Antoine (2008) « Siger of Brabant and Thomas Aquinas on Divine Power and the Separability of Accidents », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 16, n° 4, pp. 681-700.
- COVINGTON, Michael A. (1984) *Syntactic Theory in the High Middle Ages : Modistic Models of Sentence Structure*, Cambridge.
- CREYTENS, R. (1942) « Autour de la littérature des correctoires », *Archivum fratrum praedicatorum*, vol. 12, pp. 313-330.
- CROSS, Richard (2002) *The Metaphysics of the Incarnation : Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford, Oxford University Press.

- — — (1996) « Aquinas on Nature, Hypostasis, and the Metaphysics of the Incarnation », *The Thomist*, vol. 60, n° 2, pp. 171-202.
- CUNNINGHAM, Francis A. (1970) « The “Real Distinction” in John Quidort », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 8, n° 1, pp. 9-28.
- DECAIX, Véronique (2013a) « Les transcendants et l’Un: Dietrich de Freiberg à l’école de Thomas d’Aquin », *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, vol. 16, n° 1, pp. 146-162.
- — — (2013b) *Le mode d’être des objets intentionnels : une étude du rôle constituant de l’intellect chez Thierry de Freiberg*, Université de Tours, thèse doctorale, <http://www.theses.fr/2013TOUR2028> (consulté le 28 janvier 2018).
- DECKER, Bruno (1967) *Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14.*, vol. 42, Münster, Aschendorff, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 1967.
- DECORTE, Jos (1997) « Studies on Henry of Ghent : The Relevance of Henry’s Concept of Relation », *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, vol. 64, n° 1, pp. 230-238.
- DIJS, Judith (2009) « Intentions in the First Quarter of the Fourteenth Century : Hervaeus Natalis versus Radulphus Brito », dans BROWN, Stephen *et al.* (éds), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden ; Boston, Brill, pp. 213-223.
- — — (2008) « Hervaeus Natalis’s Theory of Intentions » dans AMERINI, Fabrizio (éd.), *Dal convento alla città : filosofia e teologia in Francesco da Prato O.P. (XIV secolo) : atti del Convegno internazionale di storia della filosofia medievale*, Prato, Palazzo Comunale, 18-19 maggio, Prato, Carlo Zella, pp. 179-195.
- DOUCET, Victorin *et al.* (1954) *Commentaires sur les sentences : supplément au Répertoire de Frédéric Stegmüller*, Firenze, Brozzi-Quaracchi.
- DOYLE, John P. (2011) « Hervaeus Natalis », dans Henrik LAGERLUND (éd.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht, pp. 472-473.
- — — (2009) « Hervaeus Natalis on Intentionality : Its Direction and Some Aftermath », dans BROWN, Stephen *et al.* (éds), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden ; Boston, Brill, pp. 261-283.
- — — (2006) « Hervaeus Natalis, O.P. (d. 1323) on Intentionality : Its Direction, Context, and Some Aftermath », *The Modern Schoolman*, vol. 83, n° 2006, pp. 85-124.

- DUIN, Joannes Josef (1954) *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant : textes et étude*, Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie.
- DUNPHY, William (1981) = SIGER DE BRABANT, éd. DUNPHY, William (1981).
- EHRLE, Franz (1970) *Gesammelte Aufsätze zur Englischen Scholastik*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- — — (1913) « Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod. », *Zeitschrift für Katholische Theologie*, vol. 37, pp. 266-318.
- FALLON, Timothy (1966) *The Notion of Truth in Hervaeus Natalis*, University of Toronto, thèse doctorale.
- FLASCH, Kurt (2007) *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Klostermann, Frankfurt/Main.
- FOREST, Aimé (1931) *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin.
- FRIEDMAN, R. L. (2007) *Dominican Quodlibetal Literature, ca. 1260—1330*, dans *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, C. SCHABEL (éd.), Leiden, Brill, pp. 401-491 (« Hervaeus Natalis » : pp. 431-449).
- GALLUZZO, Gabriele (2014) « Aquinas's Commentary on the Metaphysics », *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Leiden, Netherlands, Brill, pp. 209-254.
- — — (2012) « Two Senses of 'Common.' Avicenna's Doctrine of Essence and Aquinas's View on Individuation » dans Amos BERTOLACCI et Dag N. HASSE (éds) *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's "Metaphysics"*, Berlin ; Boston : De Gruyter, pp. 309-338.
- — — (2007) « Aquinas's Interpretation of Aristotle's "Metaphysics", book Z », *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, vol. 74, n° 2, pp. 423-481.
- — — (2004) « Aquinas on common natures and universals », *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, vol. 71, n° 1, pp. 131-171.
- GELBER, Hester Goodenough (1974) *Logic and the Trinity : A Clash of Values in Scholastic Thought, 1300—1335*, Ph.D., University of Wisconsin, 1974.
- GILSON, Étienne (2000³ [1948]) *L'être et l'essence*, Paris, J. Vrin.
- — — (1983⁶) *Le Thomisme : Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, Études de philosophie médiévale.

- — — (1968) « L'esse du verbe incarné selon saint Thomas d'Aquin », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge*, vol. 35, 1968, pp. 23-37.
- — — (1962) *The Philosopher and Theology*, New York, Random House.
- — — (1956) *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York, Random House.
- — — (1955) *History of Christian philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House.
- — — (1952²) *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot.
- GLORIEUX, Palémon (1974) « Pro et contra Thomam. Un survol de cinquante années », dans Theodor W. KÖHLER (éd.), *Sapientiae procerum amore : mélanges médiévistes offerts à dom Jean-Pierre Müller O.S.B. à l'occasion de son 70ème anniversaire (24 février 1974)*, Roma, Editrice Anselmiana, pp. 255-287.
- — — (1956) *Les premières polémiques thomistes, vol. 2. Le correctorium corruptorii « Sciendum »*, Kain, Saulchoir.
- — — (1951) « Jean Quidort et la distinction réelle de l'essence et de l'existence », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 18, pp. 151-157.
- — — (1947) « Les correctoires : Essai de mise au point », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 14, pp. 287-304.
- — — (1933—1934) *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, Paris, Vrin.
- — — (1931) « Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaines (Paris, Nat. lat. 16297) », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 3, pp. 37-53.
- — — (1930) « Bernard de Trilia ? ou Jean de Paris ? », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 19, n° 3, pp. 469-474.
- — — (1928) « La littérature des correctoires, simples notes », *Revue thomiste*, vol. 33, pp. 69-96.
- — — (1927) *Les premières polémiques thomistes, vol. I : Le correctorium corruptorii « Quare »*, Kain, Saulchoir.
- — — (1925) *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir, Kain (Belgique), *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2 vol.
- GOICHON, Amélie-Marie (1937) *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, Paris, Desclée de Brouwer.
- GOSSIAUX, Mark (2006) « Thomas of Sutton and the Real Distinction between Essence and Existence », *The Modern Schoolman*, vol. 83, n° 4, pp. 263-284.
- — — (1999) « James of Viterbo on the Relationship between Essence and Existence », *Augustiniana*, vol. 49, n° 1/2, pp. 73-107.

- GRABMANN, Martin (1934) « Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae », *Acta Pontificiae Academiae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* 1, *Thomisticae*, pp. 61-76.
- — — (1924a) « Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse documentis ineditis saeculi XIII illustratur », *Acta Hebdomadae Thomisticae*, 1924, pp. 131-190.
- — — (1924b) « Neuauufgefundene “Quaestionen” Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles : (CIm. 9559) », *Miscellanea F. Ehrle*, vol. 1, pp. 103-147.
- — — (1922) « De Thoma Erfordienſi auctore Grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adſcribitur ſpeculativae », *Archivum Franciscanum Historicum*, 15, pp. 73–77.
- — — (1912) « Le *Correctorium corruptorii* du dominicain Johannes Quidort de Paris. Notes sur des documents manuscrits », *Revue néo-scholastique de philosophie* [*Revue philosophique de Louvain*], vol. 19, n° 75, pp. 404-418.
- — — (1903) *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg, G.J. Manz.
- GUIMARÃES, A. de (1938) « Hervé Noël (1323). Étude biographique », *Archivum fratrum praedicatorum*, vol. 8, pp. 5-81.
- HAURÉAU, Barthélemy (1914) *Histoire littéraire de la France*, vol. XXXIV, Paris, Imprimerie nationale.
- — — (1880) *Histoire de la philosophie scolastique*, vol. 2, Paris, Durand et Pedone-Lauriel.
- HEIDEGGER, Martin (1916) *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, Mohr.
- HEIMAN, Ambrose J. (1953) « Essence and Esse According to Jean Quidort », *Mediaeval Studies*, vol. 15, pp. 137-146.
- — — (1949) *The First Quodlibet of Jean Quidort*, University of Toronto, thèse doctorale.
- HENNINGER, Mark (1994) « Hervaeus Natalis (b. 1250/60 ; d. 1323) and Richard of Mediavilla (b. 1245/49 ; d. 1302/07) », *Individuation in Scholasticism : The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, State University of New York Press, Albany (NY), pp. 299-318.
- HISSETTE, Roland (1998) « Thomas d'Aquin compromis avec Gilles de Rome en mars 1277 ? », *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 93, n° 1, pp. 5-26.
- — — (1997) « L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277 », *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, vol. 64, n° 1, pp. 3-31.

- — — (1995) « Saint Thomas et l'intervention épiscopale du 7 mars 1277 », dans LORENZ, Dietrich et SERAFINI, Stefano (éds), *Studi 1995*, Roma, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, pp. 204-258.
- — — (1984) « Trois articles de la seconde rédaction du "Correctorium" de Guillaume de la Mare », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 51, pp. 230-241.
- — — (1982) « Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277 », *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, « Miscellanea Mediaevalia », 15, pp. 226-246.
- — — (1980) « Étienne Tempier et ses condamnations », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 47, pp. 231-270.
- — — (1977) *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications universitaires.
- HOCEDÉZ, Edgar (1930) *Theoremata de esse et essentia. Texte précédé d'une introduction historique et critique*, Louvain, Museum Lessianum. Section philosophique, 12.
- HÖDL, Ludwig (1955) « Die Quodlibeta Minora des Hervaeus Natalis OP († 1323) », *Münchener theologische Zeitschrift*, vol. 6, pp. 215-229.
- HOUSER, R. E. (2013) « Avicenna and Aquinas : Essence, Existence, and the Esse of Christ », *The Saint Anselm Journal*, vol. 9, n° 1, pp. 1-21.
- IMBACH, Ruedi (1998) « Pourquoi Thierry de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d'Aquin? », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie Und Theologie*, vol. 45, n° 1-2, pp. 116-129.
- — — (1997) « L'antithomisme de Thierry de Freiberg », *Revue Thomiste*, vol. 97, n° 1, pp. 245-258.
- — — (1996) *Quodlibeta Ausgewählte Artikel = Articles choisis*, Freiburg, Universitätsverlag.
- — — (1993) « Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 77, pp. 175-194.
- — — (1986) « Metaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Strassburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien », *Metaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Strassburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien*, vol. 61, n° 3, Basel, Herder, pp. 359-395.
- — — (1981) « Averroïstische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von esse und essentia. Von Siger von Brabant zu Thaddaeus von Parma », dans MAIER,

- Anneliese *et al.*, *Studi sul XIV secolo in memoriam di Anneliese Maier*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 299-377.
- — — (1979) « Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift "De ente et essentia" Dietrichs von Freiburg O. P. », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie Und Theologie*, vol. 26, pp. 369-425.
- IRIBARREN, Isabel (2008a) « L'antithomisme de Durand de Saint-Pourçain et ses précédents », *Revue Thomiste*, vol. 108, n° 1, pp. 39-56.
- — — (2008b) « La christologie de Durand de Saint-Pourçain dans le contexte de l'émergence du thomisme au XIV^e siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 92, n° 2, pp. 241-256.
- — — (2005) *Durandus of St. Pourçain : a Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*, Oxford ; New York, Oxford University Press.
- — — (2002) « The Scotist Background in Hervaeus Natalis's Interpretation of Thomism », *The Thomist*, vol. 66, pp. 607-622.
- — — (2001) « "Responsio secundum Thomam" and the Search for an Early Thomistic School », *Vivarium*, vol. 39, n° 2, pp. 255-296.
- JORDAN, Mark D. (1982) « The Controversy of the *Correctoria* and the Limits of Metaphysics », *Speculum*, vol. 57, n° 2, pp. 292-314.
- KAEPPELI, Thomas (1975) *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II, Romae, Ad S. Sabinae, pp. 231-245.
- KELLEY, Francis E. (1981) « Two Early English Thomists : Thomas Sutton and Robert Orford vs. Henry of Ghent », *The Thomist*, vol. 45, n° 3, pp. 345-387.
- KLOCKEN, Harry R. (1982) « Two Quodlibets on Essence/Existence », *The Thomist*, vol. 46, n° 2, pp. 267-282.
- KOCH, Joseph (1927) *Durandus de S. Porciano O.P.*, Munich, Aschendorff.
- KÖNIG-PRALONG, Catherine (2009) « Le traité des accidents de Dietrich de Freiberg. Stratégies exégétiques pour une reconduction de l'accidentel au par soi », dans BIARD, Joël *et al.* (éds), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout, Brepols, pp. 107-129.
- — — (2008) « Dietrich de Freiberg : Métaphysicien Allemand Antithomiste », *Revue Thomiste*, vol. 108, n° 1, p. 57-79.
- — — (2006) *Être, essence et contingence*, Paris, Les Belles Lettres, Sagesses médiévales.
- — — (2005) *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne : L'essence et la matière*, Paris, Vrin, Études de philosophie médiévale.

- KORIDZE, Georg (2009) « Primae Et Secundae Intentiones Einige Grundzüge Der Intentionalitätslehre Des Hervaeus Natalis », *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, pp. 225-238.
- — — (2002) « Wissenschaft und das intentional Gedachte bei Hervaeus Natalis », *Ars und Scientia im Mittelalter und frühen Neuzeit*, DIETL, Cora et HELSCHINGER, Dörte (éds), Tübingen, Franke Verlag, pp. 97-107.
- KREBS, Engelbert (1912) *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik : An der Hand der bisher ungedruckten Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis mit Beifügung gedruckter und ungedruckter Paralleltexzte*, Münster, Aschendorff.
- — — (1911) « Le traité “De esse et essentia” de Thierry de Fribourg. Contribution à l'histoire des luttes engagées dans l'ordre des Frères Prêcheurs au sujet de la doctrine thomiste », *Revue néoscholastique de philosophie*, vol. 18, pp. 516-536.
- LECQ, Ria van der (2008) « Logic and Theories of Meaning in the Late 13th and Early 14th Century including the Modistae », dans GABBAY, Dov M. et WOODS, John (éds), *Handbook of the History of Logic*, vol. 2, North-Holland, Mediaeval and Renaissance Logic, pp. 347-388.
- LIBERA, Alain de (1994) « D’Avicenne à Averroès, et retour. Sur les sources arabes de la théorie scolastique de l’un transcendantal », *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 4, n° 1, pp. 141-179.
- LIBERA, Alain de et MICHON, Cyrille (1996) *L’être et l’essence : Le vocabulaire médiéval de l’ontologie : deux traités De ente et essentia de Thomas d’Aquin et Dietrich de Freiberg*, Paris, Éditions du Seuil.
- LOWE, Elizabeth (2003) *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas : The Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain*, New York, Routledge.
- MACDONALD, Scott Charles (1984) « The Esse/Essentia Argument in Aquinas’s De ente et essentia », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 22, n° 2, pp. 157-172.
- MACKEN, Raymond (1979) = HENRI DE GAND, éd. MACKEN, Raymond (1979).
- MANDONNET, Pierre (1913) « Premiers travaux de polémique thomiste », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 7, pp. 46-70.
- — — (1910) « Les premières disputes sur la distinction réelle entre l’essence et l’existence », *Revue thomiste*, vol. 18, n° 1, pp. 741-755.

- MARMURSZTEJN, Elsa (2007) *L'autorité des maîtres : scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris, Belles lettres, 2007.
- MARRONE, Steven P. (1986) « Review of *Quaestiones in Metaphysicam : Édition revue de la reportation de Munich, texte inédit de la reportation de Vienne ; Quaestiones in Metaphysicam : Texte inédit de la reportation de Cambridge, édition revue de la reportation de Paris, Siger de Brabant* », *Speculum*, vol. 61, n° 4, pp. 1005-1007.
- MARTIN, Raymond-M. (1929) « La table des matières de l'ouvrage *De quatuor materiis* d'Hervé de Nédellec, o.p. », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 18, pp. 291-295.
- MAURER, Armand (1983) = SIGER DE BRABANT, éd. MAURER, Armand A. (1983).
- — — (1956a) « The State of Historical Research in Siger of Brabant », *Speculum*, vol. 31, n° 1, pp. 49-56.
- — — (1956b) « The *De quidditatibus entium* of Dietrich of Freiberg and its Criticism of Thomistic Metaphysics », *Mediaeval Studies*, vol. 18, n° 1, pp. 173-203.
- — — (1950) « Siger of Brabant and an Averroistic Commentary on the Metaphysics in Cambridge, Peterhouse Ms », *Mediaeval Studies*, vol. 12, pp. 233-235.
- — — (1946) « Esse et Essentia in the Metaphysics of Siger of Brabant », *Mediaeval Studies*, vol. 8, pp. 68-86.
- MCDERMOTT, A. Charlene Senape (1980) = BOÈCE DE DACIE, trad. MCDERMOTT, A. Charlene Senape (1980).
- MERCIER, Stéphane (2011) = GILLES DE ROME, trad. MERCIER, Stéphane (2011).
- MULCHAHEY, Marian Michèle (1998) *"First the Bow is Bent in Study..." : Dominican Education before 1350*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- MÜLLER, Jean-Pierre (1954) *Le Correctorium corruptorii « Quaestione » : Texte anonyme du ms. Merton 267*, Rome, Herder.
- — — (1952) « À propos du mémoire justificatif de Jean Quidort. L'article sur le rapport entre l'essence et l'existence », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 19, pp. 343-351.
- — — (1941) *Correctorium Corruptorii « Circa » de Jean Quidort de Paris*, Rome, Herder.
- — — (1943) *Apologeticum veritatis contra corruptorium*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica vaticana.
- NASH, Peter W. (1950) « Giles of Rome on Boethius' "Diversum est esse et id quod est" », *Mediaeval Studies*, vol. 12, n° 1, pp. 57-91.

- OLIVA, Adriano (2005) « La deuxième rédaction du *Correctorium* de Guillaume de la Mare : les questions concernant la *I^a Pars* », *Archivum historicum franciscanum*, vol. 98, pp. 423-464.
- — — (2006) *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la « Sacra Doctrina » : avec l'édition du prologue de son Commentaire des « Sentences »*, Paris, Vrin.
- OLSEN, Cyrus P. (2013) « Ontology, Thomism, and the Esse of Christ : A Theological Response to R. E. Houser », *The Saint Anselm Journal*, vol. 9, n° 1, pp. 1-17.
- OLSZEWSKI, Mikołaj (2010) *Dominican Theology at the Crossroads : A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis*, Münster, Aschendorff.
- OSBORNE, Thomas M. Jr (2017) « Which Essence Is Brought into Being by the Existential Act ? », *The Thomist*, vol. 81, n° 4, pp. 471-505.
- PATAR, Benoît (2006) *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Longueuil, Fides.
- PATT, Walter (1988) « Aquinas's Real Distinction and Some Interpretations », *New Scholasticism*, vol. 62, n° 1, pp. 1-29.
- PATTIN, Adrien (1971) « Documentation concernant la controverse des formes au moyen âge », *Bulletin de philosophie médiévale*, vol. 13, pp. 71-109.
- — — (1953) « Gilles de Rome, o.e.s.a. (ca. 1243—1316) et la distinction réelle de l'essence et de l'existence », *Revue de l'université d'Ottawa*, vol. 23, pp. 80-116.
- PAULUS, Jean (1940—1942) « Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, vol. 15-17, pp. 323-358.
- — — (1938) *Henri de Gand, essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, Vrin.
- PELSTER, Franz (1956) *Declarationes magistri Guilelmi de la Mare OFM de variis sentiis S. Thomae Aquinatis*, Aschendorff, Monasterii Westfalorum.
- — — (1931) « Les “*Declarationes*” et les *Questions* de Guillaume de la Mare », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 3, pp. 397-411.
- PELZER, A. (1913) « Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses Quodlibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres bibliothèques », *Revue néo-scholastique de philosophie*, vol. 20, n° 79, pp. 365-388.
- PERLER, Dominik (1998) « Hervaeus Natalis », dans E. CRAIG (éd.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge, pp. 403-404.

- PICCARI, Paolo (1995) « *Opinio difficultatibus contra doctrinam fr. Thome* », *Disputa teologica devozione e utopia (sec. XIV-XVI)*, Pistoia, Italy, Provincia romana dei Frati predicatori (domenicane), pp. 5-193.
- PICHÉ, David (2010) « L'intuition du non-existant selon Gérard de Bologne et Hervé de Nédellec », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. Tome 77, n° 1, 2010, pp. 87-105.
- — — (1999a) *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaires*, Paris, Vrin.
- — — (1999b) « *Causa Prima et esse dans le Liber de causis selon Thomas d'Aquin et Siger de Brabant* », *Dialogue*, vol. 38, n° 1, pp. 75-97.
- PINBORG, Jan (1988 [1982]) « Speculative Grammar », dans KRETZMANN, Norman *et al.* (éds), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, pp. 254-269.
- — — (1975) « A Note on Some Theoretical Concepts of Logic and Grammar », *Revue internationale de philosophie*, vol. 29, n° 113 (3), pp. 286-296.
- — — (1972) *Logik Und Semantik Im Mittelalter Ein Überblick*, Frommann-Holzboog.
- — — et ROOS, Heinrich (1969) = BOÈCE DE DACIE, éd. PINBORG, Jan/ROOS, Heinrich (1969) *Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum maiorem*, Hauniae, Gad.
- — — (1967) *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Münster, Aschendorff.
- PIRON, Sylvain (2011) « Le plan de l'évêque pour une critique interne de la condamnation du 7 mars 1277 », *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, vol. 78, n° 2, pp. 383-415.
- PLOTNIK, Kenneth (1970) *Hervaeus Natalis OP and the Controversies over the Real Presence and Transubstantiation*, München, F. Schöningh.
- PORRO, Pasquale (2016) *Thomas Aquinas : A Historical and Philosophical Profile*, Washington, D.C, The Catholic University of America Press.
- — — (2011) « Antiplatonisme et néoplatonisme chez Avicenne (Ilāhiyyāt, livre VII) », *Adorare caelestia, gubernare terrena*, P. ARFÈ, I. CAIAZZO et A. SANNINO (éds), Turnhout, Brepols, pp. 113-145.
- — — (2011) « Immateriality and Separation in Avicenna and Thomas Aquinas » dans Amos BERTOLACCI et Dag N. HASSE (éds), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's "Metaphysics"*, Berlin, de Gruyter, pp. 275-307.

- — — (2009) « *Res praedicamenti e ratio praedicamenti*. Una nota su Teodorico di Freiberg e Enrico di Gand », dans BIARD, Joël *et al.* (éds), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout, Brepols Publishers, pp. 131-143.
- — — (1996a) « Possibilità ed esse essentiali in Enrico di Gand », dans VANHAMEL, W. (éd.), *Henry of Ghent : Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of His Death (1293)*, Leuven University Press, pp. 211-254.
- — — (1996b) « An Historiographical Image of Henry of Ghent », dans VANHAMEL, W. (éd.), *Henry of Ghent : Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of His Death (1293)*, Leuven University Press, pp. 373-404.
- PROUVOST, Géry (1995) « Thomas de Sutton contre Gilles de Rome. La question de l'être : le conflit des interprétations chez les premiers thomistes (XIII^e-XIV^eS.) », *Revue thomiste*, vol. 95, n° 3, pp. 417-429.
- RIJK, Lambert-Marie de (2013) = HERVÉ DE NÉDELLEC, éd. RIJK, Lambert M. de (2013).
- — — (2011) = HERVÉ DE NÉDELLEC, éd. RIJK, Lambert M. de (2011)
- — — (2005) *Giraldus Odonis O.F.M. Opera philosophica*, vol. II : De intentionibus, Leiden ; New York ; Köln, Brill.
- ROBIN FABRE [ROBIN], Anne-Sophie (2014—2015) *Le « Correctorium fratris Thomae » de Guillaume de la Mare (OFM) : édition et étude d'un chaînon manquant, Rapport d'activité final, Contrat Post-doctoral, Année universitaire 2014—2015*, <https://labexhastec-psl.ephe.fr/files/rapport-final-final-anne-sophie-robin-fabre.pdf> (consulté le 25 juillet 2018).
- — — (2009) « L'antithomisme de Dietrich de Freiberg dans le *De visione beatifica* », dans BIARD, Joël *et al.* (éds), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout, Brepols, pp. 165-191.
- RODE, Christian (2001) « Sein oder Nichtsein. Hervaeus Natalis und Wilhelm von Ockham über das ens rationis », dans KAHNERT, Klaus et MOJSISCH, Burkhard (éds), *Umbrüche : Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit : Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag*, Amsterdam, Grüner, pp. 77-97.
- ROENSCH, Frederick J. (1964) *Early Thomistic School*, Dubuque, Priory Press.
- ROLAND-GOSSELIN, M.-D. (1948² [1926]) = THOMAS D'AQUIN, éd. ROLAND-GOSSELIN, M.-D. (1948² [1926])

- ROSIER-CATACH, Irène (2018) « Les Modistes étaient-ils “averroïstes” ? », dans BRENET, Jean-Baptiste et CESALLI, Laurent (éds), *Sujet Libre. Pour Alain de Libera*, Vrin, Paris, pp. 289-295.
- — — (2010) « Grammar », dans PASNAU, Robert (éd.), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 196-216.
- — — (1999) « Modisme, pré-modisme, proto-modisme : pour une définition modulaire », *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Copenhagen, pp. 45-81.
- — — (1995) « Res significata et modus significandi : les implications d’une distinction médiévale », dans EBBESEN, Sten (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, G. Narr Verlag, pp. 135-168.
- — — (1983) *La grammaire spéculative des modistes*, Lille, Presses universitaires de Lille.
- — — (1982) « La théorie médiévale des modes de signifier », *Langages*, n° 65, pp. 117-128.
- SCHMAUS, Michael (1930) *Der « Liber propugnatorius » des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, deuxième partie : « Die Trinitarischen Lehrdifferenzen », vol. 29, Münster, Aschendorff, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters.
- SECRETAN, Adina (2007) = SIGER DE BRABANT, trad. SECRETAN, Adina (2007) « Siger de Brabant : Une réponse grammaticale au problème de l’être et de l’essence ».
- SEŃKO, Władysław (1970) = HERVÉ DE NÉDELLEC, éd. SEŃKO, Władysław (1970).
- — — (1961) « Les opinions d’Hervé de Nédellec au sujet de l’essence et de l’existence », *Mediaevalia Philosophia Poloniensia*, vol. 10, pp. 59-74.
- SOLÈRE, Jean-Luc (1997) « Thomistes et antithomistes face à la question de l’infini créé : Durand de Saint-Pourçain, Hervé de Nédellec et Jacques de Metz », *Revue thomiste*, vol. 97, n° 1, pp. 219-244.
- STELLA, Prospero T. (1959) « La prima critica di Herveus Natalis o.p. alla noetica di Enrico di Gand : il “De intellectu et specie” del cosiddetto “De quatuor materiis” », *Salesianum*, vol. 21, pp. 125-170.
- — — (1957) *Teologi e teologia nelle « reprobationes » di Bernardo d’Auvergne ai Quodlibeti di Goffredo di Fontaines [With the text of Quodlibet IV,7]*, Torino, Società Editrice Internazionale.
- STURLESE, Loris (2006) « Dietrich de Freiberg lettore di Eckhart ? », *Giornale critico della filosofia italiana*, 85, pp. 437-453.

- TAIEB, Hamid (2015) « The 'Intellected Thing' (*res intellecta*) in Hervaeus Natalis », *Vivarium*, vol. 53, pp. 26-44.
- TESKE, Roland J. (2002) « Hervaeus Natalis », dans GRACIA, Jorge J. E. et NOONE, Timothy B. (éds), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Malden, MA, Blackwell Pub, pp. 314-315.
- TORRELL, Jean-Pierre (2002 [1993]) *Initiation à saint Thomas d'Aquin : Sa personne et son œuvre*, 2^e éd. rev. et augm. d'une mise à jour critique et bibliographique, Fribourg, Éditions Universitaires.
- TRAPÉ, Girolamo P. (1969) « L'«esse» partecipato e distinzione reale in Egidio Romano », *Aquinas*, vol. 12, n° 3, pp. 443-468.
- VAN ORTROY, François (1899) « Bulletin des publications hagiographiques », *Analecta Bollandiana*, vol. XVIII, pp. 273-304.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand (1977) *Maître Siger de Brabant*, Louvain ; Paris, Publications universitaires ; Vander-Oyez.
- VELLA, Andrew P. (1968) *Reprobationes dictorum a fratre Egidio in primum Sententiarum*, Paris, Vrin.
- WÉBER, Édouard-Henri (1991) *La personne humaine au XIII^e siècle : l'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Paris, J. Vrin.
- — — (1988) *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Desclée, Collection « Jésus et Jésus-Christ ».
- — — (1984) « La démonstration de l'existence de Dieu chez Hervé de Nédellec et ses confrères Prêcheurs de Paris », dans KAŁUZA, Zénon et VIGNAUX, Paul (éds), *Preuve et raisons à l'Université de Paris : Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*, Paris, Vrin, Études de philosophie médiévale : hors série, pp. 25-41.
- — — (1970) *La Controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin.
- WEIJERS, Olga (2001) *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200-1500)*, Vol. IV. Répertoire des noms commençant par H et J (jusqu'à Johannes C.), Turnhout, Brepols.
- WEST, J. L. A. (2002) « Aquinas on the Metaphysics of Esse in Christ », *The Thomist*, vol. 66, n° 2, pp. 231-250.

- WIELOCKX, Robert (1999) « Procédures contre Gilles de Rome et Thomas d'Aquin : Réponse à J. M. M. H. Thijssen », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 83, pp. 293-313.
- — — (1998) « A Separate Process against Aquinas. A Response to John F. Wippel », dans HAMESSE, Jacqueline (éd.), *Roma, magistra mundi : itineraria culturae medievalis : mélanges offerts au Père L.E. Boyle à l'occasion de son 75e anniversaire*, Louvain-la-Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, pp. 1009-1030.
- — — (1994) « Autour du commentaire (P) de Siger de Brabant à la Métaphysique » dans CRAEMER-RUEGENBERG, Ingrid et SPEER, Andreas (éds), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, pp. 240-256.
- — — (1988) « Autour du procès de Thomas d'Aquin », dans ZIMMERMANN, Albert (éd.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Berlin ; New York, W. De Gruyter, pp. 413-438.
- — — (1985) = GILLES DE ROME , éd. WIELOCKX, Robert (1985).
- WILHELMSSEN, Frederick D. (1983) « A Note : The Absolute Consideration of Nature in *Quaestiones Quodlibetales*, VIII », *New Scholasticism*, vol. 57, n° 3, pp. 352-361.
- WIPPEL, John F. (2007) *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press.
- — — (2000) *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas : From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C., Catholic University of America Press.
- — — (1995a) *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, D.C., Catholic University of America Press.
- — — (1995b) « Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277 », *The Modern Schoolman*, vol. 72, pp. 233-272.
- — — (1995c) *Mediaeval Reactions to the Encounter between Faith and Reason*, Milwaukee, Marquette University Press.
- — — (1982a) « The Relationship Between Essence and Existence in Late-Thirteenth-Century Thought : Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines, and James of Viterbo », dans MOREWEDGE, Parviz (éd.), *Philosophies of Existence : Ancient and Medieval*, New York, Fordham University Press, pp. 131-164.
- — — (1982b) « Essence and Existence », dans KRETZMANN, Norman *et al.* (éds), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, pp. 385-410.

- — — (1981) *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines : A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, Washington D.C., CUA Press.
- — — (1981) « The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines », *The Review of Metaphysics*, vol. 34, n° 4, pp. 729-758.
- — — (1977) « The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris », *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol. 7, pp. 169-201.
- — — (1974) « Godfrey of Fontaines and Henry of Ghent's theory of intentional distinction between essence and existence », dans MÜLLER, Jean-Pierre et KÖHLER, Theodor W. (éds), *Sapientiae procerum amore : mélanges médiévistes offerts à dom Jean-Pierre Müller O.S.B. à l'occasion de son 70ème anniversaire (24 février 1974)*, Roma, Editrice Anselmiana, pp. 289-321.
- — — (1964) « Godfrey of Fontaines and the Real Distinction between Essence and Existence », *Traditio*, vol. 20, pp. 385-410.
- WULF, Maurice de (1947) *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, Inst. supérieur de philosophie, vol. 3.
- — — et PELZER, A. (1904) = GODEFROID DE FONTAINES, éd. WULF, Maurice de et PELZER, A. (1904).
- — — (1904) *Un théologien-philosophe du XIII^e siècle : étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, Bruxelles, Hayez.
- — — (1901) *Le traité De unitate formae de Gilles de Lessines : texte inédit et étude*, Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université.
- ZAVALLONI, Roberto (1951) *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie.
- ZUPKO, Jack (2019 [2002]) « Thomas of Erfurt », dans ZALTA, Edward N. (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/erfurt/> (consulté le 27 mai 2020).